

منتخب شرح عبد النبی
کشف المبہم
مما فی السلم
از مصنف
مولوی بشیر الدین صاحب قنوجی مرحوم
باہتمام حجت الاسلام مولوی عبد الاحد
مطبع مجتبائی دہلی میں طبع ہوا

مختصر فہرست کتب از کتبخانہ تجارت مطبع حسنی مجتبائی [illegible]

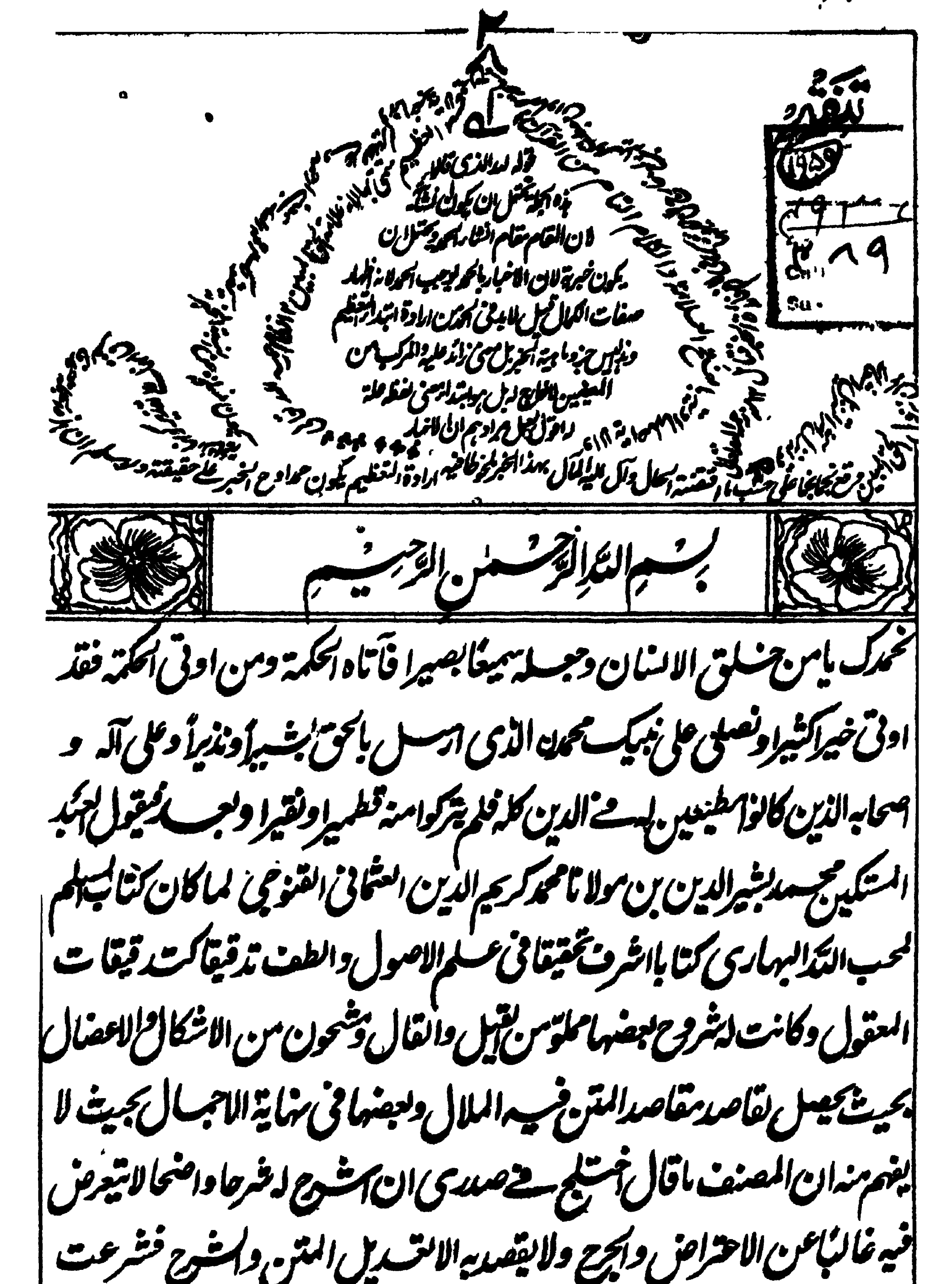
تفسیر جلالین محشی بحواشی جدیدہ
مولوی مجتبائی - اس تفسیر کے
اہتمام طبع میں مطبع نے کامل
دو سال کی محنت کی ہے اصل
نسخ متعددہ قلمی و مطبوعہ فراہم
کرکے اُن سے منقول عنہ کو
صحیح کیا ہے حواشی جو غلط
اور مسخ آجتک نقل ہوتے
چلے آتے تھے خارج کیے گئے
بجائے اُنکے حواشی مفیدہ
جمل تفسیر کبیر تفسیر ابو سعود
مدارک بیضاوی [illegible]
تفسیر حقانی مصری
تفسیر احمدی بمبئی
تفسیر خازن مصری مع تفسیر [illegible]
تفسیر فتح البیان مع ابن کثیر
تفسیر معالم التنزیل بمبئی
تفسیر بیضاوی بمبئی
تفسیر مدارک
تفسیر [illegible] کاشفات
الاتقان فارسی کامل
تفسیر مظہری [illegible] فارسی
[illegible]

تفسیر سراج المنیر
تفسیر عرائس البیان
تفسیر سواطع الالہام غیر منقوط
بے نقط - کشوری
تفسیر جامع البیان
بخاری شریف مع حاشیہ [illegible]
مطبوعہ مصر
قسطلانی شرح بخاری کامل دہ جلد
قسطلانی مع [illegible] شرح صحیح مسلم
مع نووی -
صحیح مسلم مع نووی انصاری
نسائی شریف مع زہر الربی [illegible]
ابن ماجہ محشی فاروقی
ابوداود محشی کشوری
موطا امام مالک محشی مجتبائی
مسند [illegible] کامل [illegible] جلد
موطا امام محمد محشی [illegible]
شرح معانی الآثار طحاوی
حصن حصین محشی مصطفائی
مشکوۃ شریف محشی مع
اکمال فی اسماء الرجال [illegible]
[illegible] مجتبائی
[illegible]

تیسیر الوصول الی جامع الاصول
بلوغ المرام
ایضاً مترجم بترجمہ اردو
نیل الاوطار امام محمد شوکانی
در ہشت جلد مطبوعہ مصر
سفر السعادت مصری
کنز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق
الغنیۃ [illegible] فاروقی
مسند امام اعظم رح مع شرح
ملا علی قاری -
مسند امام شافعی
موضوعات کبیر
موضوعات صغیر
تعقبات سیوطی علی موضوعات ابن جوزی
نخبۃ الفکر شرح و حاشیہ -
زاد المعاد فی ہدی خیر العباد
ما ثبت بالسنۃ مترجم مجتبائی
فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث
نخبۃ الفکر محشی
فتح الباری کامل مصری
ایضاً مطبوعہ انصاری
[illegible]
[illegible]

درمختار [illegible]
ایضاً کشوری
فتاوی قاضی خان
در چہار جلد [illegible]
ایضاً مطبوعہ [illegible]
اشباہ والنظائر [illegible]
فتاوی عالمگیری
ایضاً [illegible]
ہدایہ مصطفائی محشی
مولوی عبدالحی [illegible]
ہدایہ مع الکفایہ [illegible]
ایضاً نولکشوری
رد المحتار شرح در المختار شامی
ایضاً مصری مع تکملہ
شرح وقایہ مع عمدۃ الرعایہ
عبدالحی صاحب جلد اول و دوم
سعایہ شرح شرح وقایہ
کنز [illegible] کشوری
ایضاً کلاں
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]


ما شاء الله لا قوة الا بالله
الحمد لله الذی علمنا ما لم نعلم علی توفیقنا لطبع هذا الشرح لسلم الذی صار للمعلم
والذی یتعلم للترقی فی العلوم کالمعراج والسلم المسمی
کشف المبهم مما فی السلم
لمولوی محمد بشیر الدین القنوجی رحمه الله رب العالمین قد اهتم بطبعه
بحسن التصحیح والتوضیح اضعف العباد محمد عبد الاحد غفر الله له
فی المطبع المجتبائی الواقع فی الدهلی



بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدک یا من خلق الانسان وجعله سمیعا بصیرا فآتاه الحکمة ومن اوتی الحکمة فقد
اوتی خیرا کثیرا ونصلی علی نبیک محمد الذی ارسل بالحق بشیرا ونذیرا وعلی آله و
اصحابه الذین کانوا مطیعین له فی الدین کله فلم یترکوا منه قطمیرا ونقیرا وبعد فیقول العبد
المستکین محمد بشیر الدین بن مولانا محمد کریم الدین العثمانی القنوجی لما کان کتاب مسلم
المحب الله البهاری کتابا اشرف تحقیقا فی علم الاصول والطف تدقیقا کتدقیقات
المعقول وکانت له شروح بعضها مملوء من القیل والقال ومشحون من الاشکال والاعضال
بحیث یحصل لقاصد مقاصد المتن فیه الملال وبعضها فی نهایة الاجمال بحیث لا
یفهم منه ان المصنف ما قال فاختلج فی صدری ان اشرح له شرحا واضحا لا یتعرض
فیه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا یقصد به الا تعدیل المتن والشرح فشرعت
فیه طالبا من الله تعالی توثیقه وسائلا ایاه فضله وتوفیقه فانه اکمل الموثقین و
خیر الموفقین الحمد لله الذی نزل الآیات جمع آیة وهی فی الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بالفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اى
لانها تبين ايًّا من اى شئ او من اوى اليه اى رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
العلامة واصلها عند الفراء اَيِيَة كنمرة فابدلت واو ها الفًا على خلاف القياس
وعند الخليل اييَة وعند سيبويه اويَة كرملة فاعلت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع
حرفان مستحقان للاعلال فالقياس ان يعلّ الثانى دون الاول نحو هوى وسوى
وشذ فى كلامهم ان يعل الاول دون الثانى كغاية وطاية وثاية واية وعند الكسائى
آئِيَة كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان وهو الظهور
والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لاتقبل التاويل والاحاديث كذلك
او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب وارتياب فظلم الدين اما
بالتشديد بمعنى ملا يعنى اكمل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف بمعنى
ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
بالتشديد او التخفيف معروفا بمعنى ملأ اليقين فى قلوب المومنين واما بالتخفيف مجهولا
بمعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى فى الواقع
ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
ممن سواك مجاز ثبوته فى الواقع اذلا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا
بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل
ممن غيرك مجاز باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من
الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادى الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

ودال لکام والمبادی جمع مبدأ بمعنی ابتداء الشئ وما یتوقف علیہ فبدایات کل
الامور واسبابہا بیدیک ای بقدرتک واختیارک فی نواصی المقاصد النواصی
جمع ناصیۃ بمعنی موئے پیشانی مفوضۃ ای مردودۃ الیک لانک انت تعطی
المقاصد لاغیرک فانت المستعان وعلیک التکلان والصلوۃ والسلام علی سیدنا
محمد المتمم للحکم جمع حکمۃ بالکسر وہی العدل والعلم والحلم والنبوۃ والقرآن
ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع لکلہا ومتمم لہا بالطریق الامم بفتحتین بمعنی
الوسط یعنی الطریق الذی لا افراط فیہ ولا تفریط والمبعوث بجوامع الکلم اے
الکلمات الجامعۃ لانواع الاحکام الی فہام الامم الافہام اما بالفتح وہو حسن
او بالکسر والامم بضم الہمزۃ وفتح المیم جمع امۃ بمعنی القوم فالمعنی علی الاول ان
الرسول ارسلہ اللہ تعالی بالکلمات الجامعۃ الی عقول القوم لیفہموا بہذہ العقول
معانی ہذہ الکلمات فتنتقل تلک العقول من المعانی الی الاحکام والمعنی علی
الثانی انہ بعث بجوامع الکلم لافہام الامم لیعلموا بہا فعلی ہذا الی بمعنی اللام وقیل
یحتمل ان یکون الامم جمع امۃ بمعنی الدین والشریعۃ ویکون الجمع باعتبار الانواع
والاحکام فالمعنی انہ بعث بجوامع الکلم لافہام الشرائع ای الاحکام الشرعیۃ
وعلی آلہ واصحابہ الذین ہم ادلۃ العقول ای عقول المومنین والدلیل
ہو الموصل الی المطلوب وعقول المومنین وصلت الی المطلوب الذی ہو الایمان
والتصدیق بسبب الآل والاصحاب سیما الاربعۃ الاصول فی الایصال
الی المطلوب وہم الخلفاء الراشدون من اصحابہ وعلی رضی اللہ عنہ وابناہ الحسن
والحسین وامہما سیدۃ النساء فاطمۃ الزہرا من آلہ واہل بیتہ اما بعد فیقول الشکور ای

لہ قولہ الشکور الصبور بالوصف الاول کانہ بالثناء وذلک لان کل عبد لم یکن لہ حظ من ذلک لا سیما والوصف الثانی تعریض بعض ان الاخلاق [illegible] الحبیب بصبر علی [illegible] وہذا بناء علی الاحکام تنزل من السماء

الشاکر الصبور ای الصابر محب اللہ بن عبد الشکور الذی مات سنۃ الف ومائۃ وتسع عشر من الہجرۃ بلغہ اللہ من التبلیغ الی ذروۃ الکمال الذروۃ بضم الذال المعجمۃ او کسرہا العالی من کل شئی او عالی الجبل ای بالائے ہر چیز وبالائے کوہ ورقاہ ای رفعہ عن حضیض القال الی قلۃ الحال الحضیض السافل من الارض ای پستی زمین ودامن کوہ والقال اسم مصدر بمعنی القول وقیل یستعمل القول فی الخیر والقال فی الشر والقلۃ بضم القاف وتشدید اللام راس الجبل والعالی من کل شئی ای سرکوہ وبالائی ہر چیز والحال کیفیۃ الانسان وما ہو علیہ ان السعادۃ باستکمال النفس ای الروح والمادۃ ای ما تعلق بہ النفس وہو البدن وذلک ای الاستکمال بالتحقق ای الصیرورۃ علی الیقین والتخلق ای التدین بالاعمال الصالحۃ وبالاول استکمال النفس وبالثانی استکمال المادۃ وہما ای التحقق والتخلق بالتفقہ فی الدین والتبحر ای التعمق بمواقف الحق والیقین والمناسب فی صلۃ التبحر فی والسلوک فی ہذا الوادی الذی ہو التفقہ انما یتاتی بتحصیل المبادی التی یتوقف علیہا التفقہ ومنہا ای من المبادی علم اصول الاحکام الفقہیۃ لانہا ما لم تعلم لا تحصل الفقاہۃ فہو ای علم الاصول من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامیۃ الکلام والفقہ ومبادیہما والاصول بعض منہا البتۃ الف فی مدحہ ای مدح الاصول وبیان علو مرتبتہ خطب جمع خطبۃ وہی الکلام المنثور المسجع وصنف فی قواعدہ ای قواعد الاصول کتب وکنت صرفت بعض عمری فی تحصیل مطالبہم ووکلت نظری الی تحقیق ما ربہ المآرب جمع مارب بفتح الراء المہملۃ من الارب بفتحتین بمعنی الاحتیاج والمراد من المارب ہہنا المطالب

لانہا مما یحتاج الیہا فکانہا مواضع الاحتیاج فلم تحتجب عنی حقیقۃ من حقائقہ
ولم تخف علی دقیقۃ من دقائقہ ثم بعد تحصیل المطالب وتحقیقہا لامر ما
ای لامر عظیم اردت ان احرر فیہ ای فی علم الاصول سفرا بالکسر الدفتر
والکتاب الکبیر وافیا لمسائل الفن ودقائقہ وکتابا کافیا لطالب ہذا الفن یجمع
ذلک الکتاب الی الفروع ای المسائل الفقہیۃ والی ہہنا بمعنی مع او ضمن الجمع
معنی الضم اصولا ای دلائل تلک الفروع والی المشروع ای الامور الشرعیۃ النقلیۃ
معقولا ای الامور العقلیۃ ویحتوی علی طریقی الحنفیۃ والشافعیۃ ولا یمیل
میلا ما ای لا یعدل عدولا قلیلا فما ظنک بالکثیر عن الواقعیۃ ای عما کان
حقا فی الواقع سواء کان موافقا للحنفیۃ او الشافعیۃ فجاء ذلک الکتاب بفضل
اللہ وتوفیقہ کما تری فی الحسن والجمع والاحتواء وتفصیل ہذا الاجمال انہ معدن
للمسائل والمعدن بکسر الدال منبت الجواہر او بحر للمسائل بل سحر لا
یدری بحقیقۃ حالہ لانعدام مثالہ ونظیرہ والاشیاء تعرف بامثالہا وسمیتہ
بالمسلم سلمہ اللہ تعالی عن الطراح ای البعد والالقاء فی الخلف وعدم الاعتداد
بہ والجراح ای الطعن والتشنیع وجعلہ موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمیۃ
العمنی مالک الملکوت کرہبوت بمعنی الفرد السلطان والمملکۃ وفی
بعض الشروح ہو اسم لملک ینسب الیہ ایصال النعم ان تاریخہ ای تاریخ تصنیفہ
وبیان وقتہ مسلم الثبوت ای سنۃ الف ومائۃ وتسع ألا حرف تنبیہ
الکتاب مرتب علی مقدمۃ فیما یفید البصیرۃ من رسم العلم وموضوعہ
وغایتہ ومقالات ثلث فی المبادی الکلامیۃ والاحکامیۃ واللغویۃ واصول

اربعة فی المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة فی الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففی حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقباً وحد اضافة اما حده ای حد اصول الفقه مضافا ای من حيث المعنى الاضافی فالاصل الذی جمعه مضاف الى الفقه فی لفظ اصول الفقه اختلفوا فی تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يبتنی عليه غيره قاله ابو الحسين البصری فی شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام فی المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشیء كما فی القاموس وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشیء اليه قاله الامدی فی الاحكام والبناسی فی محكم الاصول وقال الاسنوی فی شرح المنهاج واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار فی شرح المختصر للقاضی عضد وشرح جمع الجوامع للمحلی والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر وقالوا فی تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل فی الكلام الحقيقة ای الراجح والمستصحب بفتح الحاء المهملة ومستصحب الشیء حاله الذی كان عليه قبل حاله الطاری لان الشیء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاری كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل ای القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو ای قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل فی هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد فی شرح المختصر للقاضی عضد انه ای لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله ای دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البناسی معاصر المصنف لفظ الاصل

المقدمة فی حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

في اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة
او القواعد المختصة بالفقه فقد غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة لم يصح
ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان
حافظ الاصول الطبعي والرياضي اي حافظ القواعد الكلية ولا يخفى ان اصول الفقه قواعد
ومسائل وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه
لكونها مبادي لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول
في اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى
فقال موافقا لما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع تم هذا العلم اي علم اصول
الفقه ادلة اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها
اي الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص
مسئلة مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فيؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ
كبراه من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكوة
واجبة فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
هي ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

المیزان ای المنطق الی الفلسفۃ کما وھم والواہم معاصر المصنف صاحب محکم الاصول فان الدلائل التفصیلیۃ الفقہیۃ المخصوصۃ بمسئلۃ مسئلۃ التی تؤخذ منہا صغریات القیاسات کآتوا الزکوۃ بموادھا وصورھا من افراد موضوع مسائل الاصول کالامر للوجوب فان آتوا الزکوۃ فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانیۃ فان ما تؤخذ عنہ صغریات القیاسات التی تؤلف لاثبات المسائل الفلسفیۃ لیس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلک ذو طبیعۃ واحدۃ وکلما کان کذلک فشکلہ الطبعی کرۃ فہنا اخذ منہ الصغری اعنی کون الفلک ذا طبیعۃ واحدۃ فی نفس الامر لیس من المعقولات الثانیۃ فکیف یکون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانیۃ قال برکت الالہ آبادی فی حاشیۃ علی ہذا الکتاب فیہ نظر لان غرض الفاضل المذکور یعنی البنارسی ان الاصول واجب الرعایۃ فی الفقہ کما ان المنطق واجب الرعایۃ فی الحکمۃ فمن ہذا الوجہ المناسبۃ بین الفنین متحققۃ وان تفارقا من وجہ آخر فلا یرد علیہ ما ذکرہ المصنف انتہی وافاد بحر العلوم فیہ شئی لان مسئلتنا القائلۃ ان الامر للوجوب یراد بہا ان صیغۃ الامر للوجوب فلیس آتوا الزکوۃ فرد لموضوع ہذہ المسئلۃ الا باعتبار صورتہا انتہی وافاض صاحب مغتنم الحصول کانہ ارادوا بمواد الادلۃ الفقہیۃ الکتاب والسنۃ مثلا وبصورہا کونہا امرا ونہیا وعاما وخاصا وغیرہا وانت تعلم ان الادلۃ الفلسفیۃ بالنسبۃ الی المنطق کذلک اذ موادہا الیقینیات من الضروریات والنظریات والظنیات والمسلمات والمشہورات وغیرہا وصورہا الاقیسۃ واشکالہا وضروبہا وکل ذلک من موضوعات المنطق انتہی فالحق والصواب فی الفرق بین النسبتین ان یقال ان نسبۃ الاصول الی الفقہ نسبۃ المبدئیۃ فان مسائل الاصول من مبادی الفقہ

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة الآلية كنسبتها الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم الافى معرفة كيفية الانتاج ولاتوخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام فى ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلايقال فقهت ان السماء فوقنا وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص مايرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على ماهى عليه

في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل الكلام كقولنا
الله موجود والنبي حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبت بادلته فلا
يقال اى لايحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره
عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية
فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد بالطاقة
طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اى تخصيص
الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما خصه قوم
وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف الباحث
عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بمحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام
الاعظم فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس مالها وما عليها لكنه معروف
في المتاخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام في المحصول و
الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في المنهاج
وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اى الفقه العلم بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية والحسية

٤
قوله بالحسيات او بالعمليات ان الفقه في القديم كان يتناول علم الآخرة ومعرفة دقائق [illegible] النفوس [illegible] وعلم الطريقة [illegible] والمنجيات والمهلكات [illegible] عليه [illegible] الفقه [illegible] ثم [illegible] بالفقه الاكبر [illegible] اسم الفقه [illegible] الله تعالى [illegible] ثم خص [illegible] من الكافل [illegible] الفقه [illegible] التصوف [illegible] ومن ثم قال بعض المحققين في شرح المنهاج ان [illegible] عرفا [illegible] ثم حدث في زمان لاحق اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن [illegible] كتب الفقه للمتاخرين [illegible] منه

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب فى
المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لايكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وردصدر
الشريعة فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى
فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
الاحكام بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلاينعكس التعريف اى لايكون جامعا
لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة
ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لاادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان
اباحنيفة سئل عن الدهر فقال لاادرى ولااعلم ماهو ومالك سئل عن اربعين مسائل
فاجاب باربعة وقال فى ستة وثلثين لاادرى ولااعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلايطرد اى لايكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن الادلة
التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لايضر ثبوت لاادرى
اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها تمكن الانسان من
استنباط كل مسئلة اذا التفتت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات
وجمع الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في
المنتهى والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح ف اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
نحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد اجماعا لانعقاد
الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه اي ظن
المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد يجب عليه
العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وهو انه يجب
عليه العمل بمقتضى قول مجتهده اما لو ظن المجتهد بشئ ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده

حتی لا نقل مثل من قال وہو صاحب محکم الاصول بعدم الفرق بانہ کما
ان مظنون المجتہد واجب العمل علیہ ای علی المجتہد کذلک ای مثل المجتہد
مظنونہ واجب العمل علی مقلدہ ای مقلد المجتہد فہما ای المجتہد والمقلد سیان
ای مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لا فرق بینہما قال برکت اللہ آبادی اقول حاصل قولہ
ای قول البناری ان مستند المقلد بالاخرۃ فی الحقیقۃ ہو ظن المجتہد والقول انما یکون مستندا
لکونہ مظہرا عن الظن فلہذا لو انکشف علی ولی ظن المجتہد ولم یقل بہ یجب علیہ الاتباع نعم
یلزم علی ارادۃ العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ بقولہم العلم بالاحکام الشرعیۃ فی تعریف
الفقہ ان یکون الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای
بالاحکام فقط فلا یکون العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من
الفقہ وانہ من الفقہ بلا ریب الا ان یقال فی دفعہ انہ ای ہذا التعریف رسم
ای تعریف بالعرضیات لا حد بالذاتیات فیجوز بالّلازم فلا یستلزم ان یکون
الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لا بد من لزومہ للفقہ ولا شک ان
العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقۃ یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یلزم ان لا یکون
العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من الفقہ وفیہ
ای فیما قیل لدفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز باللوازم المحمولۃ
لا باللوازم التحققیۃ والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازما فی التحقق والوجود
للعلم بالاحکام لکنہ لیس بمحمول علیہ فمنہم ہنا اے مما ذکر فی تقریر الجواب
الثانی للایراد المورد علی تعریف القوم للفقہ علمت اندفاع ما قیل علی تعریف
القوم الفقہ من باب الظنون اے الظنیات اذ اکثر الاحکام المذکور

ف قولہ فیہ ما فیہ اشارۃ الی انہ لازم من حیث الوجود [illegible]

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع
انه لاشك ان العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت
بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس
بتصور ايضا كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وما ليس بتصور يشمل الظن
فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق
الثاني بانا سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام
للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن
ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية
له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة
وقد احترز الامدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه
مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال
انتهى قال الاسنوي وهو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار الشق الاول
بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي المراد
في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة في التنقيح جعل الفقه
عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه
اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً والتزام ذلك اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاي علم يعد علمها منه وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم اي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله بعيد عن الحق جداً لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملاً واما حد اصول الفقه لقباً اي من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافاً فهو اي اصول الفقه علم بقواعد اي بقضايا كلية يتوصل بها اي بتلك القواعد الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اي دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهي هو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اي مسائل تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعسنة فانها مركبة من الوحدات التي لا تحمل عليها لا جنس له اي لهذا المركب ولا فصل والا اي وان كان له جنس وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو كان له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اى في هذا القيل نظر يشير اليه اى الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغائرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم
عبارة عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تقرير
كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

١٢ قوله في هذا القيل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يستلزم تعدد الاعتبار تعدد الذات فالشيء الواحد بالذات يتعدد بالاعتبارات وهو بحال ١٢ منه

١٢ قوله نعم على تقدير كون تلك المفهومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين المحدود حقيقة فاذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات فظاهر واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل فكذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم ١٢ منه

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه والاجزاء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور
والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متبائنان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف و
اللام والاضافة الذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضي تاج الدين السبكي حيث
قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
محمد بن امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافي
يعنى اصول الفقه لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهني والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا
اذا حصله اشخاص كثيرون فما فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام
الحال الواحد الشخصي فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس
الا ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصي ونص المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام
الاجناس ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
الدواني فى شرح التهذيب ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كأسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل بها معاملة المعارف
ككون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علة
اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين المستان

ط قوله تعين غير شخصي والقائل ابن الهمام منه رح

عن غیرہ لا تکثر فیہ اذ لا یصدق الفقہ مثلاً علی مسئلۃ منہ فلا تکثر واذا
لم یوجد التکثر ثبت الشخصیۃ قال ابن الہمام فی التحریر والوجہ انہ علم شخص اذ لا یصدق
علی مسئلۃ انتہی اقول فیہ ای فی ہذا القیل انہ منقوض بالبیت لانہ من
اسماء الاجناس ولیس بعلم بالاتفاق ویجری فیہ مقدمات الدلیل بان البیت لا یصدق
علی جزء من اجزائہ کالجدار والسقف کما لا یصدق الفقہ علی مسئلۃ من مسائلہ التی
ہی اجزائہ فینبغی ان یکون البیت علم الشخص بعین الدلیل المذکور لکون الفقہ علم
الشخص والحل ان المعنی الکلی قد یکون مرکبا من اجزاء متفقۃ فی نفسہا
نحو الاربعۃ التی رکبت من الوحدات ولا تصدق علی کل واحد منہا او مرکبا من اجزاء
مختلفۃ کالسکنجبین الذی رکب من الخل والسکر الذین ہما مختلفان بالماہیۃ لا یصدق
علی کل واحد منہما فلا یلزم من عدم الصدق ای صدق الشئ علی البعض من اجزائہ
الشخصیۃ حاصلہ ان المعنی الکلی قد یکون نحو الاربعۃ والسکنجبین وظاہر ان الاربعۃ
والسکنجبین لا یصدقان علی واحد من اجزائہما فلا منافاۃ بین الکلیۃ وعدم الصدق
علی واحد من الاجزاء ولا لزوم بین عدم الصدق علی واحد من الاجزاء والشخصیۃ نعم
یصدق المعنی الکلی الذی رکب من اجزاء متفقۃ بالکل فی الحقیقۃ والاسم علی واحد
من اجزائہ کالماء فانہ یصدق علی واحد من اجزائہ ایضا فیقال لہ ایضا انہ ماء وبالجملہ۔
فالمقصود نفی اللزوم لا نفی الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الکلیۃ الصدق
علی الافراد لا الصدق علی الاجزاء وقد وجہ قول ابن الہمام بانہ اراد انہ لا شئ یتوہم
صدق اصول الفقہ علیہ غیر اجزائہ واما افرادہ القائمۃ بالاشخاص فلا تغایر فیہا
عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالہا غیر معتبر فی العرف لکن اشکل بتزاید المسائل

متلاحق الافکار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق
تغایر الجزء والکل وہذا یستلزم تعدد المسمی وہو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن ہذا الاشکال محمد بن امین الشہیر بامیر بادشاہ فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعہ بحسب تعدد الازمنۃ
ولا محذور انتہی وموضوعہ ای موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ ای
الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اجمالا ای من حیث الاجمال لا من حیث
التفصیل بحسب خصوص آیۃ آیۃ فانہ من وظائف التفسیر ولیس من الاصول وہی
ای الادلۃ الاربعۃ مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منہا موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منہا ولاجل ہذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ والا
لم یصح فانہم صرحوا بان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط تناسبہا فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ ولما کان موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ من
حیث الایصال فمسئلۃ حجیتہا التی ہی حیثیۃ الایصال لا تکون من اصول الفقہ اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعہ وقیودہ بل انما یبحث فیہ عن احوال موضوعہ فاختلفوا فی انہا
من ای علم ہی فقال ابن الہمام فی التحریر البحث عن حجیۃ الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منہ ای من اصول الفقہ ورجحہ الاسنوی فی شرح المنہاج ورد المصنف علیہ
بقولہ وما قیل ان البحث عن حجیۃ الاجماع او حجیۃ القیاس من مسائل الفقہ
لا من مسائل اصول الفقہ لان موضوع مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی ہو موضوع الفقہ فان الاجماع والقیاس من افعال المجتہدین الذین ہم من المکلفین

ومحمولہا حکم شرعی اذ محمولہا حجۃ المعنے ای معنی حجیۃ الاجماع اوالقیاس انہ یجب العمل بمقتضاہ ای بمقتضی کل واحد منہما والوجوب حکم من الاحکام الشرعیۃ فقہیۃ ای ففی ماقیل ان ھذا ای وجوب العمل بمقتضی الاجماع والقیاس فرع الحجیۃ ای متفرع علی حجیتہما فانہما مالم یکونا حجتین کیف یجب العمل بمقتضاہما والفرع لیس نفس الاصل فحجیتہما امر والعمل بمقتضاہما امر آخر فکیف الاتحاد فان اراد القائل ان حجیۃ الاجماع اوالقیاس ووجوب العمل بمقتضی کل واحد منہما متحدان لافرق بینہما ثبت بطلان قولہ وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجیۃ الاجماع فیرد علیہ انہ لایلزم من کون احد المتلازمین من الفقہ کون الآخر منہ علی ان جواز العمل بمقتضی الاجماع اوالقیاس ایضا من ثمراتھا ای من ثمرات الحجیۃ فوجوب العمل بالمقتضی لیس بلازم فلایصح تفسیر احدہما بالآخر کما فسر ہذا القائل حجیۃ الاجماع اوالقیاس بقولہ اذ المعنی یجب العمل بمقتضاہ لان تفسیر الشئی لایجوز بالمفارق داجیب عنہ بان معنی وجوب العمل بمقتضی الاجماع اوالقیاس انہ یجب ان یعامل معہما معاملۃ مقتضاہما فان اثبتا وجوب الحکم اخذنا بالایجاب وان اثبتا الاباحۃ اخذنا بالاباحۃ فالادلۃ المثبتۃ للاباحۃ یجب العمل بمقتضاہا ایضا ومن قال[1] وھو ایضا ابن الہمام فی التحریر لیست حجیۃ الاجماع اوالقیاس مسئلۃ اصلا من الفقہ ولا من غیرہ لانھا ای حجیۃ الاجماع اوالقیاس ضروریۃ دینیۃ ای بدیہیۃ فی الدین تعلم فیہ من غیر نظر واستدلال والضروری لایکون مسئلۃ من علم لان المسئلۃ من علم لابد ان تکون نظریۃ مطلوبۃ بالبرہان مثبتۃ فی ذلک العلم والضروری لیس کذلک فقد بعد ہذا القائل عن الحق لانہ ای قول القائل انہا ضروریۃ دینیۃ ممنوع وان سلم قولہ انہا ضروریۃ دینیۃ اِنًّا ای من حیث الان یعنی الاستدلال من المعلول علی العلۃ فلانسلم لِمًّا

[1] قولہ ومن قال القائل ابن الہمام

ای من حیث اللم یعنی الاستدلال من العلة علے المعلول فنجوزان تکون حجیة الاجماع
او القیاس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعیة او القیاسیة بدیهیة و
باعتبار علتها نظریة فقوله انها ضروریة مطلقا ممنوع فیجوزان یکون هذه المسئلة مطلوبة من
حیث اللم لا من حیث الان ولایخفی علیک ان المصنف رحمه الله تعالے تسامح فی
نقل هذا القول لان هذا ذکره ابن الهمام فی حجیة القیاس فقط علی تقدیر کون القیاس
هی المساوات الکائنة عن تسویة الله تعالی لا فعل المجتهد حیث قال فی التحریر وهو فے
القیاس علی تقدیر کونه فعل المجتهد اما علی انه المساواة الکائنة عن تسویة الله تعالے بین
الاصل والفرع فی العلة فلیست مسئلة لانها ضروریة دینیة انتهی حاصله ان ماذکرنا من ان البحث
عن حجیة القیاس مسئلة فقهیة لا اصولیة انما یتاتی فی القیاس علی تقدیر کون القیاس
فعل المجتهد اما علی تقدیر ان یکون القیاس هی المساواة فلیست حجیة القیاس مسئلة
فقهیة بل حجیة ضروریة دینیة و بالجملة اذا لم تکن مسئلة حجیة الاجماع او القیاس من الاصول
ولا من الفقه ولم تکن تلک الحجیة ضروریة دینیة ایضا فهی من الکلام والیه اشار بقوله بل
الحق انه ای حجیة الاجماع او القیاس والبحث عنها من علم الکلام کحجیة الکتاب و السنة
ای کما ان حجیتهما والبحث عنهما من علم الکلام وذکر محمد بن امیر الحاج فی التقریر ما حاصله ان
ابن الهمام فیما کتبه علی البدیع مشی علی کون حجیة القیاس مسئلة کلامیة والیه یشیر ایضا ما فی
التلویح من انه خرج العلم بالاحکام الشرعیة النظریة وتسمی اعتقادیة واصلیة ککون الاجماع
حجة والایمان واجبا انتهی لکن یخالفه بظاهره ماذکر فی التلویح بعد هذا فان قلت فما بالهم
یجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقیاس للاحکام ولا یجعلون منها اثبات
الکتاب والسنة لذلک قلت لان المقصود بالنظر فے الفن هو الکسبیات المفتقرة الی الدلیل

وکون الکتاب والسنۃ حجۃ بمنزلۃ البدیہی فی نظر الاصولی لتقررہ فی الکلام وشہرتہ بین الانام بخلاف الاجماع والقیاس لہذا تعرضوا بما لیس اثباتہ للحکم بینا انتہی الا ان الجلپی فی حاشیۃ التلویح وفق بین قولیہ بان حجیۃ الاجماع مطلقا اعم من کونہ مثبتا للاحکام والعقائد من مسائل الکلام وحجیتہ بالنظر الی اثباتہ الاحکام خاصۃ من مسائل الاصول فلا مخالفۃ ولما کان ہہنا مظنۃ سوال وہو ان یقال اذا کان الکل من الکلام ولیس للاصولی فیہ حظ فینبغی ان لا یتعرض الاصولی بحجیۃ الاجماع والقیاس کما لا یتعرض بحجیۃ الکتاب والسنۃ وان تعرض بہا بطریق المبدئیۃ فینبغی ان یتعرض بحجیۃ الکتاب والسنۃ ایضا بہذا الطریق اذ لا فرق بینہما فی المبدئیۃ والاصالۃ فما وجہ تخصیص حجیۃ الاجماع والقیاس بالتعرض فاجاب المصنف رحمہ اللہ تعالے عنہ بقولہ لکن تعرض الاصولی لحجیتہما ای حجیۃ الاجماع والقیاس فقط لانہما ای الاجماع والقیاس کثر فیہما الشغب والنزاع حتی خالف النظام من المعتزلۃ وبعض الروافض والخوارج فی ثبوت الاجماع فانکروا حجیتہ وخصصہ داود واتباعہ من الظاہریۃ واحمد فی روایۃ بالصحابۃ والزیدیۃ والامامیۃ بعترۃ الرسول وانکر اہل الظاہر وبعض آخر حجیۃ القیاس وقوع الشغب فیہما یفضی الی الشغب فی المسائل الاصولیۃ لانہا مبنیۃ علیہما فمست الحاجۃ الی التعرض بہما واما حجیتہما اے الکتاب والسنۃ فمتفق علیہ ای اتفق علی حجیتہما والتذکیر لکون الحجیۃ مصدرا وفی المصدر یجوز التذکیر والتانیث وفی بعض النسخ علیہما فالتثنیۃ باعتبار المضاف الیہ عند الامۃ کلہا بلا خلاف من احد فلا حاجۃ الی تعرضہما فقال الامام فی المحصول ان مسئلۃ حجیۃ الاجماع والقیاس من اصول الفقہ وتبعہ الارموی فی التحصیل وصاحب الحاصل وفی موضوعیۃ الاحکام اختلاف فذہب بعضہم الی ان الاحکام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام
ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اي لا تؤخذ الاحكام موضوعة
وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصور اي تصوير الاحكام والتنويع اي تقسيم
الاحكام لتثبت انواعها اي انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل
فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهي المقصود والاصلي
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم و يذكر فيه اي في هذا
العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اي تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وتزيينا اي اصلاحا للغاية المقصودة من الفن واليه ذهب
ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
الشافعية وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب
الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع
كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين
في علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازانی فی التلويح مذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انها يحتاج الى تصورها ليتمكن
من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اى فائدة علم الاصول
معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهى اى معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ عن المقدمة شرع فی المقالات الثلث التی فی المبادی فقال المقالة
الاولى فی المبادی الكلامية اى المبادی التی يتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادی الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها[1] اى من المبادی الكلامية المبادی
المنطقية لانهم جعلوه اى المنطق جزء من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات فی الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد
ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزء منه وقد اغنانا
اى عن المنطقية فی السلم والافادات وهما كتابان للمصنف والان نذكر طرفا
اى بعضا من المبادی الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتد اليه
الحاجة مسئلة النظر وهو اى النظر قد يطلق فی اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين
والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر فی
عرف المتكلمين وقد قال القاضی ابو بكر فی حده هو الفكر الذی يطلب به من قام به
علما او ظنا كذا ذكر الآمدی فی الاحكام وقال فی ابكار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل فی الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصدا لتحصيل
ما ليس حاصلا فی العقل وذكر ابن الحاجب فی المختصر النظر الفكر الذی يطلب به علم او ظن انتهى

المقالة الاولى فی المبادی الكلامية

[1] قوله ومنها المنطقية اشارة الى [illegible] حيث قال [illegible] مباحث النظر مبادی كلامية [illegible] جعلوا المنطق جزءا من الكلام [illegible]

وقال شارح القاضی عضد ہو انتقال النفس فی المعانی بالقصد وذلک قد یکون لطلب علم او طلب ظن فیسمی نظرا وقد لا یکون کذلک کاکثر حدیث النفس فلا یسمی نظرا وبهذا صرح الامام ای امام الحرمین فی الشامل وقول الآمدی مراده ان النظر ہو الفکر ثم تفسیره بانه الذی یطلب به ظن او علم بعید انتہی یعنی قول الآمدی فی ابکار الافکار مراد القاضی ابی بکر الباقلانی ان النظر ہو الفکر ای ہما مترادفان وما بعدہما تعریف لہما بعید عن الصواب اذ لم یعہد الجمع بین التعریف اللفظی والحقیقی والمتبادر من قول القاضی ان الفکر من اجزاء الحد وقال ابن الہمام فی التحریر والنظر حرکة النفس من المطالب طالبة للمبادی باستعراض الصور لتجد المناسب وہو الوسط فترتبه مع طرفی المطلوب علی وجه یستلزم انتہی وقال المصنف تبعا للتفتازانی فی التہذیب وغیره ہو ترتیب المعقول لتحصیل المجہول واجب لانه مقدمة اداء الواجب وہو المعرفة الالہیة وقیل ہو الفقه والعقائد لمذا ان ہما نظریان ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسیط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب لیست بواجبة الا تری ان المال مقدمة لوجوب الزکوة وہو لیس بواجب مسئلة البسیط لا یکون کاسبا لانه ای البسیط لا یقبل العمل ای الترتیب والنظر ولا یکون مکتسبا لان العارض لا یفید الکنه اذ کاسبه اما بسیط او مرکب الاول باطل لما مر ان البسیط لا یکون کاسبا والثانی اما ان یکون ذاتیا او عرضیا او مرکبا والاول باطل والالم یبق البسیط المکتسب بسیطا بل یکون مرکبا والثانی لا یفید الکنه الذی ہو العلم بالحقیقة والثالث یرجع الی الثانی لان المرکب من الداخل والخارج خارج وہو لا یفید الکنه مسئلة الماہیة لہا ثلث اعتبارات الاول اخذہا مع العوارض فتسمی مخلوطة و بشرط شئی ولا خلاف فی وجودہا فی الخارج والثانی اخذہا بشرط التجرد عن العوارض فتسمی مجردة

قوله السید الکبیر یعنی مع جواز...
ان یکون التعریف ذاتیا... ابن الہمام...

وبشرط لاشئ ولاخلاف فی عدم وجودہا فی الخارج الاما نقل عن افلاطون من انہ یوجد من کل نوع فرد مجرد ازلی ابدی قابل للتقابلات والثالث اخذہا من حیث ہی مع قطع النظر من المقارنۃ والتجرد فتسمی مطلقۃ وبلا شرط شئی فاختلفوا فی وجودہا وعدم وجودہا فی الخارج لکن المحققین منہم ذہبوا الی وجودہا فی الخارج ومنہم المصنف فقال الماہیۃ المطلقۃ موجودۃ فی الخارج المدعی مہملۃ لاکلیۃ فان بعض المہیات لیست بموجودۃ فی الخارج کالعنقاء والعدمیات والا ای وان لم تکن المہیۃ المطلقۃ موجودۃ فی الخارج لم یوجد فیہ امر مشترک فلم تکن فیہ الا التشخصات والتشخصات متباینۃ بذواتہا فلیس فی الخارج الا الحقائق المتباینۃ فیبطل کون الجواہر متماثلۃ بالحقیقۃ مشترکۃ فی حقیقۃ واحدۃ فی الخارج فعلی ہذا کان کل قطرۃ من الماء حقیقۃ علیحدۃ غیر مشترکۃ فی حقیقۃ واحدۃ وقد تقرر تماثل الجواہر فی الخارج وفیہ ما فیہ لانہ ان ارید بتماثل الجواہر اشتراکہا فی وصف عارض فمسلم لکن لاینافی تباین حقائقہا وان ارید بہ اتفاقہا فی حقیقۃ فتماثلہا بہذا المعنی ممنوع وفی الحاشیۃ اشارۃ الی انہ یجوز ان یکون معنی التماثل عند النافیین ہو الاشتراک فی اخص وصف من الاوصاف اللازمۃ المنتزعۃ لا الاتحاد فی الحقیقۃ المتحصلۃ ولو سلم فیجوز ان یکون القول بالتماثل متفرعا علی القول بوجود الماہیۃ المطلقۃ فاثباتہ بہ یکون دورا فولک فی اثبات تماثل الجواہر علی طور الحکمۃ لا الکلام لو کان الجزء الذی لایتجزی حقا فلتکن قائمۃ کل ضلع منہا ای من القائمۃ جزءان فالوتر ای الخط الواصل بین الخطین الذین ہما الضلعان لایکون ثلثۃ ای ثلثۃ اجزاء بالحمار ی ای بالشکل الحماری الذی ہو الشکل العشرون من المقالۃ الاولی لکتاب اقلیدس وعواہ ان کل ضلعی مثلث فہما معا اطول من الثالث وہہنا کل ضلع من القائمۃ جزءان والمجموع ثلثۃ اجزاء لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین فلا یکون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین فلا یکون الوتر ثلثة اجزاء والا لم یکن بعض الحا
مساطول من الوتر فبطل دعوی الحماری ولا یکون الوتر ثنین بالعکس وس
الذی ہو الشکل السابع والاربعون من المقالة الاولی لکتاب اقلیدس دعواه ان کل مثلث
قائم الزاویة کان مربع وتر زاویة القائمة مساو لمربعی ضلعیها وہذا الدعوی یدل علی ان
وتر القائمة ازید من کل واحد من الضلعین وقد فرض ان کلا من ضلعین مرکب من جزئین فلو کان
الوتر ایضا کذلک لزمت المساواة بل یکون الوتر بینهما ای بین الثلثة والاثنین
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال ای کون الجسم مشتملا علی الجوہر المتصل الممتد
وہو الصورة الجسمیة علی ما بین تقریرہ فی محله فہذا الجسم المتصل قابل للقسمة الی اجزاء متماثلة متوافقة
فی الحقیقة فلزم الاتحاد ای اتحاد الاجزاء المتصلة حقیقة لان المتباینین حقیقة کالعناصر
الاربعة لا یتصلان لان الاتصال یقتضی وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقیقة یاباه
بل یتماسان ای یکون بینهما تماس ویکون السطح بینهما فصلا بالفعل کما قال ابو علی بن سینا
فثبت وجود المہیة المطلقة التی ہی مشترکة بین الاجزاء فی الخارج فافهم ان ہذا
السانح فی تقریر الدلیل عن بن لا یکاد یوجد مسئلة المعرّف بالکسر عند الاصولیین
ما منع الولج ای الداخل فی افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرّف بالفتح من الولوج ای الدخول فیجب للمعرف بالکسر الطرد ای
المانعیة والعکس ای الجامعیة والمعرّف الجامع المانع ہو الحد عند الاصولیین کما فی المغتنم
وقال القاضی عضد فی شرح المختصر الحد عند الاصولیین ما یمیز الشیٔ عن غیرہ انتہی وجمیع
الایرادات من المنع والنقض والمعارضة علی التعریف باعتبار دعاوی ضمنیة کما ان التعریف لا دعوی
فیه بل فیه تصور محض فلا یتوجه علیه المنوع الثلثة من حیث ہو ہو بل من حیث تضمنه لدعاوی ضمنیة من کونه

حدا او رسما او جامعا او مانعا فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فيكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فيكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين ان
كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرَّف بالفتح مثل العقار الخمر وقد احتج
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشئ
بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه اخلا في
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل[1] الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه وهذا يختص بجزء
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما بعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اي

[1] قيل هو الذي لا يعلل الذاتي بين ان حقيقة غير معلل

بالعوارض الحقيقة والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات

والجواب انا لانسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة

بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها علحدة اذا رتبت هذه الاجزاء وقيدت

هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الحد

الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا

بان يتصور ويلاحظ بلحاظ وحدانيته وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير اما لتذكير الخبر

واما لان المرجع في تاويل المجمل وهو مذكر المحدود فهناك اي في التعريف تحصيل امر وهو

المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر لعله اشارة الى ان

هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب

من قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق

حكم الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير

لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات وانما هي من قبيل

الضروريات اختيار لطريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف

اراد ان يذكر الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد

وما فيه ارشاد كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو

الناصب للدليل وفي التقرير هو تعبير الموصل بنفسه وفي اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر البديع واصطلاح

الاصوليين ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي

في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل

بذلك النظر الى مطلوب خبري ومراده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

فی التقریر فقوله یمکن التوصل شامل لما لم یتوصل به الی المطلوب لعدم النظر فیه فانه لا یخرج بذلک
عن کونه دلیلا لما کان التوصل به ممکنا وقوله بصحیح النظر احتراز عما اذا کان النظر فیه فاسدا لان الدلیل
علی هذا التقدیر کان فاسدا والدلیل الفاسد لیس دلیلا عند الاصولیین وان کان دلیلا عند المنطقیین و
قوله الی مطلوب خبری احتراز عن الحد الموصل الی العلم التصوری فان العلم التصوری لیس بمطلوب
خبری وفی المغتنم النظر فیه هو استحضار احواله التی لها مدخل فی المطلوب کالحدوث والامکان انتهی
کالعالم فانه دلیل علی اثبات الصانع اذ یمکن التوصل بصحیح النظر فیه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله لتحصیل
القیاس بحمل الحادث علی العالم وحمل شئ آخر علی الحادث بان یقال العالم حادث وکل حادث فله
صانع الی مطلوب خبری وهو قوله العالم له صانع وهو النتیجة للقیاس فالدلیل علی هذا هو الاصغر قال
القاضی عضد فی شرح المختصر الدلیل عندنا علی اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وکل
حادث له صانع وقال ابن الهمام فی التحریر فهو مفرد وقد یکون المحکوم علیه فی المطلوب کالعالم او الوسط
وقال تلمیذه ابن امیر الحاج فی التقریر هذا احسن من قول الآمدی الدلیل فی عرف اهل الشرع ما یجعل
محکوما علیه فی صغری الشکل الاول وهو الاصغر انتهی والمطلوب الخبری فی التعریف اعم من ان یکون
قطعیا او ظنیا وقد یخص الدلیل بالقطعی فیقیدا المطلوب الخبری بالقطعی او یزاد لفظ العلم قبله فیقال الی العلم
بمطلوب خبری ولذا قال السیف الآمدی فی الاحکام ان التعریف المذکور حده علی اصول الفقهاء و
اما حده علی العرف الاصولی فهو ما یمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری والی هذا یشیر کلام الامام فی المحصول
وقول الاسنوی فی المنهاج ویسمی الظنی امارة لا دلیلا او الانتاج ای انتاج الدلیل وکونه موصلا الی
المطلوب لا یحصل من الدلیل مفردا بل هو مبنی ای موقوف علی التثلیث ای ثلثة امور موضوع المطلوب
ومحموله والواسطة بینهما اذ لا بد فی الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب علی طرفی
المطلوب ضروری لا کلام فیه والا لم یحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الواسطة واخريهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومنهما اى من اجل
وجوب لمقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قول آن اى قضيتان يكون
صفة لقوله قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا فسقول آخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا قوله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما ما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لاشئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت
ذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى للشئ الاخر
كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان او لا شئ من
الانسان بحجر ثبت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للآخر كذلك اى كلا او
بعضا بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لا شئ من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان
او بعض الجسم ليس بحجر فلا بد فى الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما فى التحرير لابن الهمام
الا فى مساواة طرفى الكبرى يعنى ايجاب الصغرى فى الصورة الاولى عند مساواة طرفى
الكبرى ليس بضرورى للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوى للاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شئ من الانسان بفرس وكل فرس صاهل يلزم منه لا شئ من
الانسان بصاهل فليس بشئ يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذى هو مفهوم من الكلام السابق
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة
اجنبية وهى قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر او قولنا حكم المتساويين واحد
وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد تقييد لذاته والا لا انتهى
فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد فى القياس عند الكل والاختلاف انما هو فى الدليل فابن
الهمام فى التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به فان ورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس
مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى
نحو ا ليس ب وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان
الثلثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب
بدون ملاحظة شئ آخر معه رفع محض وعقد الوضع اى العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته فى الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

لابن الهمام

اعتراض قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال معنى كل ا ليس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظته اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول
لا سالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت
الاوسط ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق و الصورة الثانية من الصور الخمس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب او السلب للآخر اى الشئ الآخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى بعض افراد الآخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كذلك
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قاله الشيخ المقتول
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين
ههنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول
فان الشكل الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى
وجعلها صغرى وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل و ارتداد البواقى اليه لا يدل
على عدم انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فالبواقى تنتج بتامل و اذا ارتدت
الى الاول تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتی القیاس غیر مشارکۃ لہما فی الاطراف یجوز ان یکون ہذا اللزوم مع متعددۃ
من الشکل الاول وغیرہ ولا یختص بالشکل الاول وحدہ وما ہی الانتاج الا لزوم النتیجۃ للقولین لا لمقدمۃ
اجنبیۃ وہو اعم من ان یکون لا لمقدمۃ سوی مقدمتی القیاس اصلا کما فی الشکل الاول او لا لمقدمۃ
اجنبیۃ سوی مقدمۃ القیاس وان کان لمقدمۃ غیر اجنبیۃ کعکس الکبری کما فی الشکل الثانی
والدوران ای دوران الانتاج فی الاشکال الباقیۃ مع الشکل الاول بحیث یوجد الانتاج
حیث یوجد الشکل الاول ولا یوجد الانتاج حیث لا یوجد الشکل الاول لا ینافیہ ای لا ینافی
انتاج الاشکال الباقیۃ ولزوم النتیجۃ للقولین لا لمقدمۃ اجنبیۃ معہا اذ یجوز ان یکون الانتاج
فیہا واللزوم معہا وان کان بالنظر الی مقدمۃ غیر اجنبیۃ و الصورۃ الثالثۃ من الصور الخمس ان
یعلم ثبوت امرین ای الاصغر والاکبر لثالث ای لامر ثالث وہو الحد الاوسط واحدہما ای
احد الثبوتین الذین ہما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاکبر للاوسط کلی ای حکم علی کل افراد الاوسط
فیعلم التقاءہما ای اجتماع ذینک الامرین الثابتین لثالث فیہ ای فی الثالث
فیلزم ثبوت واحد من الامرین وہو الاکبر لبعض افراد الاخر وہو الاصغر وان لم یکن احدہما کلیا بل
یکون کل من الثبوتین جزئیا لا یعلم الالتقاء بل یمکن ان یکون ما ثبت لہ احد الامرین غیر
ما ثبت لہ الاخر فلا یلزم ثبوت احد الامرین ہو الاکبر للاخر وہو الاصغر و یعلم ثبوت امر لہ ای
لثالث وہو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر لہ ای للثالث کذلک ای یکون
احدہما کلیا فیعلم عدم التقاءہما ای التقاء الامرین فیہ ای فی الامر الثالث فیلزم
صدق سلب ہذا الامر الاخر وہو الاکبر عن بعض افراد الامر الاول وہو الاصغر فلا یکون
اللازم من ہذہ الصورۃ الا جزئیا موجبا علی الطریق الاول وسالبا علی الطریق
الثانی ولما کان الشکل الرابع بعیدا عن الطبع ولم یکن من الصور القریبۃ التی کان المصنف ہہنا

فی صدد بیانها لم یذکره ههنا ای الصورة الرابعة من الصور الخمس للقیاس ان تثبت الملازمة بین امرین کطلوع الشمس ووجود النهار بانه متی وجد احدهما وجد الآخر کما قلنا کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فینتج تعینه ای فی هذا القیاس وضع المقدم ای وقوعه وتحققه کما قلنا فی المثال المذکور لکن الشمس طالعة وضع التالی کما قلنا فی المثال المذکور فالنهار موجود قال الا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم للمقدم والمقدم ملزوم له فنفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض ولا عکس ای لا ینتج وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیة اللازم الذی هو التالی من الملزوم الذی هو المقدم ولا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعکس ای بعکس الوضع فینتج رفع التالی رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم من رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیة الملزوم ولا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد علی قوله الرفع بالعکس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الرفع ای رفع المقدم بانا لانسلم ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم رفع المقدم لجواز استحالة انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یکون انتفاء اللازم کرفع التالی مستحیلا فاذا وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل کرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم بینهما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم کونه لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم اقول فی دفع الایراد اللزوم حقیقة ههنا امتناع الانفکاک ای انفکاک التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود المقدم وفی جمیع التقادیر لوقوع المقدم فوقت الانفکاک وهو ای وقت الانفکاک

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اي منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف هكذا بين لعله اشارة الى ان المعتبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لا يرجع
الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المنافاة
بينهما اي بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اي في
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق فقط مانعة
الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق و
الكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اي بحسب المنافات فتفصل النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره الاصفهاني
في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ ومساكنهم السند ينسبون الى سومنات اسم معبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات او غيرهما بخلاف المهندسين فانهم نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في المحصل وقال السيف الامدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت ولهم مفيد للعلم قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر فبماذا اي فباي شئ يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض فان البداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي الشان بماذا اي باي شئ يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا تعلم صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله انا لا نسلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما امتازا

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اى مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان فى اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك
فان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان فى اول الامر مسئلة قال
الاشعرى ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مداخلة النظر فيه كاحداث الرى بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام و
الاحراق بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا موثر الا الله تعالى فانه
مستقل لا يحتاج الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اى لا
وجوب من الله تعالى فى ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعرى اذ الاختيار
عنده عبارة عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ فى لا مساغ للترك فيه ولا وجوب
عليه يعنى لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب
العدل عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعنى النظر يولد النتيجة
فى الذهن ومعنى التوليد ان يوجب لفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة ان الفعل الصادر
من الفاعل بلا واسطة فهو المباشرة وبواسطة فهو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب
حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك
لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثانى بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اى العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اى النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعنى يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

له قوله والمعتزلة [illegible]

من مبدء الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب نفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسى فى شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اى من عام الفيض يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازى فى المحصل انه اى العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر يجرى عادة الله تعالى بدون خلق النظر خلافا للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب بعد اعداد النظر وان لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة لانه اى الشان ليس بقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام فى المحصل حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة والاصح الوجوب وقال الكاتبى فى المفصل شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلانى وقال السيد الشريف الجرجانى فى شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى انتهى وذكر الامام الرازى فى نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظرى للنظر وفسروا النظر بالتردد فى انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبا على خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدى فى ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مرادهم من اللزوم اللزوم العادى فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلانى

والامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق
بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له مدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب
عند الامام بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على
عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول
القاضي عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه
واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره
الامام من الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا
للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشئ كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا لوجود الاشياء
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه

المقالة الثانية في الاحكام

المقالة الثانية من المقالات الثلث
التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم الاصول
هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي في هذه
المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني في الحكم والثالث
في المحكوم فيه وهو الفعل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا من الله
تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير واقره
ابن امير الحاج في التقرير لا كما عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشائخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة

والحق ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الآتية سواء ورد به الشرع ام لا ثم لا بد لحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما انهما شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر و مظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعانى ويعين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا فی ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام فی المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوی فی المنهاج والطوالع والاسنوی فی شرح المنهاج والسبكی فی جمع الجوامع وابن الهمام فی التحرير والقاضی عضد فی المواقف والقوشجی فی شرح التجريد وصدر الشريعة فی التوضيح والتفتازانی فی شرح المقاصد وامثالهم من عامة الاصوليين والمتكلمين وذكر الآمدی فی الاحكام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر مقامه ما لا حرج فی فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوی ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنياوی ومخالفته قبيح ای منافر ومخالف للغرض الدنياوی وهذا موافق لما نص عليه الآمدی فی الاحكام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر والمواقف والقوشجی فی شرح التجريد والتفتازانی فی شرح المقاصد وذكر ابن الهمام فی التحرير مقامه متعلق المدح والذم فی مجاری العادات وذكر الامام الرازی فی المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوی فی الطوالع والمنهاج والاسنوی فی شرح المنهاج وتاج السبكی فی جمع الجوامع وصدر الشريعة فی التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القاضی

في المغتنم يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع
ومنافرته انتهى وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني
كلها عقليان كما نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى[1] عاجلا
وثوابه تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هذا المعنى شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي[2] لا يتوقف على الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل[3] يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح هذا الحكيم
المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف
على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم كالاشعرية في
عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى

[1] قوله بمعنى اي لا يتوقف ... انما سمي بمعنى الانتفاء ... بالفعل ولان ... [illegible]
[2] قوله عقلي يعني ... [illegible]
[3] قوله بل ... [illegible] رحمه الله تعالى

ومن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لايستلزمان حكما فى العبد اشترطنا بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا من اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى اورده السمعانى فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان الاعتدال غلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى الكرم اولم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين السبكى ان ابن الوكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فضبطه ابن الوكيل على انه بكسراوله والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لااعتقاد والبراهمة وهم قوم لايجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الامدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلۃ والکرامیۃ والبراہمۃ بالذکر ومشی علیہ شارحہ القاضی عضد فانہ
ای الحسن والقبح عندھم ای عند ہؤلاء المذکورین من اہل البدعۃ واہل الکفر یوجب
الحکم بالوجوب والحرمۃ مثلا من اللہ تعالی ولو لا الشارع وکانت الافعال ای الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب ما فصل الان
فی الشریعۃ الحقۃ قالوا ای المعتزلۃ منہم کما ہو فی عامۃ الکتب الکلامیۃ او الکل کما یشعر
کلام الامدی وابن الحاجب والقاضی عضد منہ ای من حسن الفعل او قبحہ ما ھو
ضروری وھو ما یکون حسنہ او قبحہ معلوما بالبداہۃ بلا نظر بدون الاستعانۃ بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فقیل[له] فی حاشیۃ شرح المختصر
لمیرزاجان ردا علی المعتزلۃ ومن یحذو حذوہم امر الاخرۃ ای شان الآخرۃ وکون
دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکہ ای
امر الآخرۃ فکیف یحکم العقل بالثواب اجلا ای فی الآخرۃ حاصلہ ان ما
زعمت المعتزلۃ وغیرہم ان حسن بعض الافعال او قبحہ ضروری باطل اذ الدلیل یدل علی
خلافہ وھو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرۃ وشان
الآخرۃ سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلۃ ومن
یحذو حذوہم فی الجواب العدل وھو وضع الشئ فی موضعہ وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای بحکم العقل بوجوب العدل عندھم ای عند المعتزلۃ ومن یحذو حذو
ہم فیجب المجازاۃ ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقہ
وایصال الشرور الی مستحقہا وذلک ای المجازاۃ کاف لحکم العقل بان فاعلہ یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرۃ واستحقاق الثواب او العقاب فی الآخرۃ یستدعی مطلق المعاد سواء کان

[له] قولہ فقیل الخ القائل میرزاجان ۱۲ منہ

روحانیا او جسمانیا لا خصوص المعاد الجسمانی فلا بد من عقلیۃ مطلق المعاد وان کان خصوصیۃ المعاد
الجسمانی سمعیا ولا شک فی ان مطلق المعاد عقلی فلا یرد ان الاستحقاق یستدعی المعاد
الجسمانی وہو سمعی فکیف تکفی المجازاۃ بحکم العقل بالحسن او القبح علی انہ ای حسن الفعل او قبحہ
بمعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب کاف بحکم العقل
بالحسن او القبح ضرورۃ فتدبر لعلہ اشارۃ الی تزییف الجواب المذکور بالعلاوۃ بان فیہ
توجیہ القول بما لا یرضی قائلہ لان ہذا المعنی بحسن الفعل او قبحہ لم ینقل عنہم فالجواب ہو الاول
لا المذکور بالعلاوۃ ومنہ ای من حسن الفعل او قبحہ ما ہو نظری ای معلوم حسنہ او قبحہ
بالنظر بدون الاستعانۃ بورود الشرع کحسن الصدق الضار لقائلہ وقبح
الکذب النافع لقائلہ فانہما معرفان بالنظر والتامل ومنہ ای من حسن الفعل او قبحہ
ما لا یدرک حسنہ او قبحہ الا بالشرع ولا یدرک بالعقل لا بالضرورۃ ولا بالنظر کحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وہو یوم العید فانہ کلو احد من حسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبیل للعقل الیہ ای الی کل واحد منہما
فلا یعرفان بالعقل لکن الشرع کشف عن حسن وقبح ذاتیین بالامر والنہی
یعنی اظہر الشرع ان صوم آخر یوم من رمضان حسن بالذات لہذا اوجبہ وصوم اول الیوم
من شوال قبیح بالذات لہذا حرمہ اذ حکم الشارع علی الشئی لیس الا باعطار ذلک الشئی ما یصلح
لہ فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح للثواب لذا اوجبہ وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب
لذا حرمہ والصلوح اعم من ان یکون مقتضی الذات او مقتضی صفۃ لازمۃ للذات فالمراد
بالذاتیین ہہنا ان لا یکون لسبب امر مباین للذات کالشرع او یکونا لسبب الذات او
صفۃ لازمۃ للذات ثم المعتزلۃ بعد ما اتفقوا علی ان الحسن والقبح عقلیان ذاتیان

ای ... بعض نسخ ... یعنی ... اول شوال منتہی الصوم ونہایۃ الشئی یکون خارجا عنہ فی الحکم فتامل جدا ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

بالمعنى المذكور يوجبان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما
هو الظاهر من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر العضدي يعني قال المتاخرون
في الحسن والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح وقال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون
الحسن والظرف متعلق بقال يعني قال قوم في القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح
فيكفي فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اي قوم
منسوبون الى ابي علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست
صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار حسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار قبح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا
يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا و
كذا القبح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فانه لا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند النسخ
صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي المنصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع على ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل
فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روي عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك
وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى. وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلوائي ومن تابعهم نفي تكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما صرح
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى
وقال التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية
والمعتزلة يتفرع اي يستخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات
قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و
عند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض
مدة التامل فلو مات قبل تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل
لنا اي للحنفية في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابله
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اي كل من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه وفي الجواب اي جواب
الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي الاتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

قوله مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي يعني من بلغ في الجبال الشاهقة ولم يبلغه الدعوة ولم يبعث اليه نبي ولم يعمل بالشرائع فعند الحنفية ... يعاقب في الآخرة ... لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه ١٢ منه

قوله والا اتفق عليه العقلاء ... فنقول ان الاتفاق ... والصدق ... ١٢ منه رحمه الله تعالى

بجمیع الخلائق فلما کانت فی الاحسان رعایۃ لمصلحۃ عامۃ حکم العقل علیہ بالحسن و لما کان فی
مقابلۃ الاحسان بالاساءۃ نقض مصلحۃ عامۃ حکم العقل علیہا بالقبح و بالجملۃ الحکم بالحسن علی الاحسان
لمصلحۃ عامۃ وجودا الذاتہ و بالقبح علی مقابلۃ الاحسان بالاساءۃ لمصلحۃ عامۃ عدما لا لذاتہ
لا یضرنا لان رعایۃ المصلحۃ العامۃ حسن بالضرورۃ فننقل الکلام الی رعایۃ
المصلحۃ العامۃ بان الکل من المتدین وغیرہ متفق علی حسنہا وانما یضرنا لو ادعینا
انہ ای کل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتی یقال لا نسلم ان حسن الفعل الذی
ہو الاحسان لذات الفعل بل لرعایۃ المصلحۃ العامۃ وقبح الفعل الذی ہو مقابلۃ الاحسان
بالاساءۃ لذات الفعل بل لنقض المصلحۃ العامۃ ونحن لا ندعیہ حتی یضرنا بل الدعوی
ای ما ادعیناہ عدم التوقف ای عدم توقف کل من الحسن والقبح علی الشرع
سواء کان ثبوتہ لذات الفعل او لصفۃ او لامر آخر ومنع الاتفاق ای الجواب
منع اتفاق العقلاء علی انہ ای کل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلۃ الاحسان بالاساءۃ
منا حکمہ تعالی بانا لا نسلم اتفاق العقلاء علیہ لا یمسنا فانا لا نقول باستلزامہ
ای کل من الحسن والقبح حکما منہ تعالی علی المکلف بل نقول ان ذلک ای الحکم
بالسمع من الشرع ولم نورد الدلیل الا لاثبات عقلیۃ الحسن والقبح واستدل علی مذہب الحنفیۃ
بدلیل ضعیف وہو انہ اذا استوی الصدق والکذب فی حصول المقصود
بان یتیقن حصول مقصودہ علی کل تقدیر من الصدق والکذب فیختار العقل الصدق
وترک الکذب لا محالۃ فایثار الصدق لیس الا لحسنہ فعلم ان حسن الصدق ذاتی وفیہ
ای فی ہذا الدلیل انہ ای الشان لا استواء بین الصدق والکذب فی نفس الامر
من جمیع الوجوہ بل بالنظر الی مقصود معین لانہ ای الشان لکل منہما ای لکل واحد

من الصدق والکذب لوازم وعوارض منافیۃ للوازم الآخر وعوارضہ اقلھا المطابقۃ للواقع واللامطابقۃ لہ فالصدق یلزمہ وقوع متعلقہ والکذب یلزمہ عدم وقوع متعلقہ فتحقق ای الاستواء بین الصدق والکذب فی جمیع المقاصد والجہات وتقدیرہ تقدیس امر مستحیل فیمتنع الایثار ای ایثار العقل للصدق علی ذلک التقدیر ای علی تقدیر امر مستحیل وان کان مما یوثر فی الوقوع لجواز استلزام المحال المحال حاصلہ ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر الی مقصود معین فلا یلزم منہ ذاتیۃ الحسن لجواز ان یکون الایثار لمرجح اخر وان اراد الاستواء فی نفس الامر بالنظر الی کل مقصود فلا نسلم الایثار علی تقدیر الاستواء لان الاستواء محال فتقدیر الاستواء تقدیر امر محال فیجوز ان یمنع الایثار علی ذلک التقدیر وان کان مستحیلا اذ المحال یجوز ان یستلزم محالا فی شرح المقاصد والجواب ان ایثار الصدق لما تقرر فی النفوس من کونہ الملائم لغرض العامۃ ومصلحۃ العالم والاستواء المفروض انما ہو فی تحصیل غرض ذلک الشخص واندفاع حاجتہ لا علی الاطلاق کیف والصدق ممدوح والکذب مذموم عند العقلاء وعلی مذہبکم عند اللہ ایضا بحکم العقل ولو فرضنا الاستواء من کل وجہ فلا نسلم ایثار الصدق قطعا انتہی والاشاعرۃ القائلون بان الحسن والقبح لیسا عقلیین بل شرعیین بمحض جعل الشارع قالوا ای فی الاستدلال علی کون الحسن والقبح شرعیین اولا لو کان کل واحد من الحسن والقبح ذاتیا ای لذات الفعل لم یتخلف کل واحد منہما عن الفعل لان ما بالذات لا ینفک عن الذات وقد یتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبح فان الکذب مثلا قبیح وقد یحسن فانہ یجب لعصمۃ نبی وحفظ من ظالم وانقاذ بری عن القصاص وتخلیصہ والخیانۃ عن سفاک ای عمن یقصد سفک دمہ ولا خفاء فی ان الواجب حسن والجواب عن ہذا الدلیل ما ذکرہ الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر واشار میر زاجان فی

[Margin notes:]
قولہ لوازم اقلھا المطابقۃ وعدم المطابقۃ ۱۲ منہ
قولہ وعوارض من المصالح والمفاسد ۱۲ منہ
قولہ فتحقق ای الاستواء من جمیع الجہات والمقاصد ۱۲ منہ
قولہ علی ذلک التقدیر ای علی تقدیر جواز وقوع المساوات لجواز استلزام المحال المحال ۱۲
حاصلہ ان عدم الایثار یجوز ان یکون لازما لہذا المحال ای لتقدیر الاستواء ۱۲
رحمہ اللہ تعالی

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برئ ليس تخلف القبح
عن الكذب حتى يلزم تخلف القبح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ومع ذلك فاعله
ههنا ليس لحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما
الكذب الذى به تحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى و
قتل البرى واهونهما واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا
بل الاضطرار سقط لذمة والعدول الى الاهون موجب لمدحه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم
بقوله من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص له
منها الا بالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه
هالك لا محالة والصبر على الغرق اهون من الصبر على نفحات النار قيل فى حاشية شرح
المختصر لميرزاجان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب وكل
واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا
الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبيح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين
اقول فى دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برے
بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضرورات تبيح المحذورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجئ الحسن فى المحظور القبيح بواسطة
دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول
بان كلا منهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمونه
اى كون كل واحد منهما بالغير قوله اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اى القائلين بالحسن والقبح الذاتيين
التخلص عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الاترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن
ابقاء النسل فكان مباحا فى بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار حراما
بعده على انه اى الدليل الذى ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اى على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه وقالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اى الحسن
واللاحسن فى مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اى صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه فى الغد يستلزم
الكذب الصادر فى الغد وبالعكس اى كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه
فى الغد يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب لصدق حسن والكذب قبيح
وللملزوم حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين فى
الكلام اليومى لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لاحسن هذا تقرير الدليل على طبق
ما قرره القاضى عضد فى شرح المختصر وبينه الابهرى فى حاشيته لكن الاشبه بيانه على وفق ما بينه
التفتازانى فى شرح الشرح والسيد الشريف فى حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب
مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك فى ان

انتفاء القبيح وتركه حسن قال بركت الاله ابادى فى شرح هذا الكتاب فيه اى فى قوله بالعكس نظر لان لكذب قولنا لاكذبن طريقان احدهما ان يتكلم فى الغد بكلام صادق ففى هذه الصورة تحقق الصدق والكذب والآخران لا اتكلم بكلام بل اسكت ففى هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد الاستلزام فى صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره الامدى فى ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم فى الكلام الغدى اجتماع النقيضين اعنى الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم لكذب الكلام اليومى وكذب الكلام الغدى يستلزم لصدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذى هو لاحسن فى الكلام الغدى وهو اجتماع النقيضين فى الكلام الغدى وقال سيد الشريف الجرجانى فى حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور فى الكتاب اوفق للمتن لكن التفتازانى اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بانه ان اريد لاكذبن غدا فى الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان اريد لاكذبن غدا فى كل خبر اتكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع النقيضين

وربما يمنع ذلك اى كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نسلم ان ملزوم الحسن حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضى عضد فى المواقف و الابهرى فى حاشية شرح المختصر و ميرزاجان ايضا فى حاشيته الا ترى ان المفضى الى الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجئ الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اى التقدير الالٰهى بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فلذا قدر الشر واوجده فكان المفضى الى الشر خيرا فتايد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات
وبينه المحقق الطوسى في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هى
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء
كمالها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضى الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
عضد في المواقف والابهرى في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول
ان الحسن هو العارى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما
لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطرارى
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم يوجد اى لايكون موجودا فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح

المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فاذا لم يجب الممكن لم يوجد

فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فهو اضطراري لايدخل الاختيار

فيه فلايكون فعل العبد حسنا ولاقبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن

او قبيح فهو فعل المتمكن منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة

لايتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس

بمختار وهو المراد بالاضطراري لايكون حسنا ولاقبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر عقليتهما مطلقا

وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن

واخصر مما بين به فى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد

الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلايكون

حسنا ولاقبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح

عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان

يكون اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان

الراجح اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى او وقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح

وترجيح المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد

بالارادة المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب

بالاختيار اى باختيار العبد لايوجب الاضطرار اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان

الفعل الاضطراري ما لايكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة

فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول على انه اي هذا الدليل الثالث
منقوض بفعل الباري تعالى فانه يثبت من عين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى
اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن و الممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال
فوجب ذلك الفعل و الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا
في افعاله وهو كفر فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية
حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على
الكسب و لا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شئ وهذا سفسطة
اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة
وعند المعتزلة له اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد
خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله
تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى
باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا
فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله
تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن
محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعري
ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة

قوله وجود قدرة موهومة من حيث تعلق بزعمهم الكسب ظهور اثر القدرة الغير ... في محل ... رحمه الله تعالى

مع الفعل بلا مدخلية اى مدخلية العبد اصلا لا في الفعل ولا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى
ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم في اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى
الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة
الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمة كاف في التكليف اى تكليف الله لعباده
بالافعال والاعمال والحق انه اى قول الاشاعرة كفو الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة
فلم تكن في العبد قدرة حقيقية فاى فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن
القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون به معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فلها اى للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير في القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله
الفعل المقصود عنده ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعني جرت
عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد المسطور مؤثران في
الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينتقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد ماذا
فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب الاشعرية فاشار الى
جوابه بقوله وقيل ذلك القصد من الاحوال اى وصف غير موجود ولا معدوم في نفسه قائم بموجود
فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجوداتها بمناشيها قال ابن الهمام في التحرير
وعليه اى على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج في التقرير منهم القاضي
ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بمخلوق اى بخلق الله لان القصد حال والحال
ما لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل احداث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا جل ان
يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد المكن الذى هو نحو من الامكان
على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذا ما مستقلة بخلاف الاعتبارات الا
ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال
لاستحالة الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود
فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص الفعل
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى
به الجبر اذ فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى
الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما
يتجه به اى بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال
والاعمال لان تكليف غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب
اليه الحنفية كانه واسطة بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة
حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة
العبد تاثيرا فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما

فائدة خلق القدرة ان يكون الافعال مخلوقة له وادناه بان يكون له تاثير فى القصد وهذا واسطة بين الجبر والتفويض اى ... مخلوقا والقصد ... فتحين التقادير ... مفيد ...

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد العبد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الاله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع ما
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وحاصله ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبول بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امورا جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجل اي النفع عن
تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة مثل يضرب في شئ كثير النفع وللعرب في قطعات
العصا المكسورة فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا قالت الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة اولاعتبار لا بمحض جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

قوله في الفطرة الالهية رسالة المصنف في شرح اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ١٢ منه

او التحريم اونحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول و
الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى
فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا
فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
الحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار ق قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا
لا شرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل
البعثة لان القبيح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
ههنا مظنة سوال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى
التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل ما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم
رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ینافی عدم الجواز ای عدم جواز التعذیب نظرا الی الحکمۃ کیف یجوز التعذیب
نظرا الی الحکمۃ والحال انہ حینئذ ای حین عدم البعثۃ قد کان لہم ای للناس
العذر بنقصان العقل وخفاء المسالک ای الدلائل الدالۃ علی حسن الافعال وقبحہا بان یقولوا
کانت عقولنا ناقصۃ لا یدرک بہا حسن الفعل وقبحہ وکانت الدلائل الدالۃ علی حسن الفعل وقبحہ
مخفیۃ علینا فانا معذورون ولہذا العذر قال اللہ تعالی رسلا مبشرین ومنذرین لئلا
یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل ای ارسلنا رسلا مبشرین بالثواب ومنذرین
بالعذاب لئلا یعذر الناس ویقولوا انا معذورون ویکون للناس بیان العذر علی اللہ حجۃ
ق اقول ایضا فی الجواب عن الدلیل الخامس الملازمۃ بین کون الحسن والقبح عقلیین
وبین جواز العقاب قبل البعثۃ ممنوعۃ فانہ ای جواز العقاب فرع الحکم ونحن ای معشر
الحنفیۃ لا نقول بہ ای بالحکم قبل البعثۃ وانما ینتہض ہذا الدلیل علی المعتزلۃ القائلین
بثبوت الحکم قبل البعثۃ وعلی الماتریدیۃ وجمہور مشائخ العراق القائلین بان العقل قد یستقل
فی درک بعض احکامہ تعالی ایضا فخصصوا ای المعتزلۃ للجواب عن الدلیل المذکور
العذاب المفہوم من الآیۃ بعذاب الدنیا کما عذب بہ المقدسون من مکذبی الرسل
بدلالۃ السیاق ای بدلالۃ اللاحق بالآیۃ وہو قولہ تعالی واذا اردنا ان نہلک قریۃ
امرنا مترفیہا ففسقوا فیہا فحق علیہا القول فدمرناہا تدمیرا ای اہلکنا فمعنی الآیۃ ما کنا معذبین
فی الدنیا حتی نبعث رسولا در جواب المعتزلۃ بانا سلمنا التخصیص لکنہ لا یجدی نفعا فان الآیۃ
لما دلت علی انہ لا یلیق بحکمتہ ورحمتہ ایصال العذاب الادنی علی ترک الایمان والشکر قبل
تنبیہہم بارسال الرسل فدلالتہا علی ان لا یوصل الیہم العذاب الاکبر علی ترکہما قبل ذلک
اولی ق المعتزلۃ اولوا الرسول الواقع فی الآیۃ بالعقل فانہ ای العقل رسول باطن

فی تنبیه القلب فالمعنی حتی نبعث رسولا باطنا هو العقل الی غیر ذلک من تاویلاتهم منها ان خصوص الرسول لیس مرادا بل المراد المنبه من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی فالمعنی وما کنا معذبین حتی ننبههم بعض التنبیه ومنها ان المعنی ما کنا معذبین بترک الشرائع التی لا سبیل الیها الا التوقیف ولا اخفاء ان کل ذلک خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت الحکم قبل الشرع فی الجملة قالوا لا لو کان الحکم شرعیا لزم افحام الرسل ای اسکاتهم وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم ای امر الرسل المکلف بالنظر فی المعجزات یعنی اذا ادعت الرسل رسالتهم فینکر علیهم المکلف فیقولون لنا معجزات فانظر الیها کی تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الی ما ادعینا فیقول المکلف المنکر لا انظر فی المعجزات ما لم یجب علی النظر فی المعجزات اذ له ان یمتنع عما لم یجب علیه ولا یجب علی النظر فی المعجزات ما لم انظر فی المعجزات اذ لا وجوب الفرض الا بالشرع فوجوب النظر فی المعجزات متوقف علی ثبوت الشرع المتوقف علی النظر فی المعجزات فیتوقف کل واحد من النظر فی المعجزات ووجوب النظر فی المعجزات علی الآخر فیرجع الی الدور ولا سبیل للرسل الی دفعه علی قولکم وهو معنی الافحام والمعتزلة قالوا ولا یلزم اشکال افحام الرسل علینا لانا نمنع المقدمة القائلة لا یجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر فی المعجزات عندنا لا یتوقف علی الشرع بل هو من القضایا النظریة الجلیة التی تسمی الفطریة القیاس یعنی من القضایا النظریة التی قیاساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر یعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفیه ما فیه من ان کون وجوب النظر من القضایا النظریة الجلیة لو کان القضایا الموقوف علیها وجوب النظر بدیهیة ولیس کذلک لتوقف وجوب النظر علی افادة النظر العلم مطلقا ای فی الجملة وقد انکرها السمنیة وفی الالهیات خاصة

قوله الی غیر ذلک من تاویلاتهم ان خصوص الرسل لیس بمراد بل المراد المنبه من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی ومنها ان المعنی وما کنا معذبین بترک الشرائع التی لا سبیل الیها الا التوقیف ولا یخفی علیک ان هذه التکلفات مبنیة علی ان مذهبهم العقلیة ثبتت صحته ۱۲ منه

قوله فیقول ای المکلف ۱۲ منه

قوله وفیه ما فیه اشارة الی ان وجوب النظر موقوف علی افادة النظر العلم مطلقا وفی الالهیات خاصة وعلی ان معرفة الله تعالی واجبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب وبعض لا یثبت الا بالنظر الدقیق والموقوف علی النظری نظری تامل ۱۲ منه رحمه الله تعالی

وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
فالجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر وتقريره
انا لا نسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع
عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغير العاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل
عليه والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب انا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اي للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وجوبه فله ان يمتنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا علم الوجوب بالامتثال مالم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية
شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب لا لقبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار
المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب اما
على المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

قوله لولاه لم يمتنع وقد يجاب بانا لا نسلم امتناع الكذب على الله واستحالة اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا عقليا لانهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم الامتناع فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلى يستلزم انتفاءه لجواز ان يمتنع [illegible]

انکرہ الاشاعرۃ وحاصل ما فی المواقف ان النقص علی قسمین نقص فی الافعال کالکذب
ونقص فی الصفات کالجہل فالنقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی
بمعنی استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانہ تعالی مختار فی الافعال فیستحق علی فعلہ المدح و
الذم والنقص فی الصفات لایرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ بل الی القبح المقابل للحسن بمعنی
صفۃ الکمال وہو عقلی بالاتفاق من غیر نزاع لان الصفات غیر اختیاریۃ للہ تعالی والقبح
المتنازع فیہ لایکون فی غیر الاختیاریات فمنع بانا لانسلم رجوع النقص فی الافعال الی
القبح العقلی المتنازع فیہ الذی لیس من الاستحالات العقلیۃ لان ما ینافی الوجوب الذاتی
الذی ہو الکمال کیفا ای صفۃ کان ذلک المنافی او فعلا من الاستحالات العقلیۃ
التی لانزاع لاحد من العقلاء فیہا فالتخصیص بکون الکیف المنافی للوجوب من
الاستحالات العقلیۃ ومن القبح المتفق علی عقلیتہ وعد الفعل المنافی للوجوب لذاتی
من القبح العقلی المتنازع فیہ لامن الاستحالات العقلیۃ تحکم ولذلک ای لکون ما
ینافی الوجوب الذاتی کیفما کان من الاستحالات العقلیۃ اثبتہ ای اثبت کون الکذب
نقصا مستحیلا اتصافہ تعالی بہ الحکماء الذین ہم غیر متدینین بدین ولایستندون
اقوالہم الی نبی من الانبیاء لکن یلزم علی الاشاعرۃ القائلین بجواز تعذیب الطائع
ای المطیع الغیر العاصی امتناع تعذیب الطائع کما ھو ای الامتناع مذہبنا
ای الحنفیۃ ومذہب المعتزلۃ فانہ ای تعذیب الطائع نقص یستحیل علیہ
تعالی اذ لوکان امتناع الکذب علی اللہ تعالی لکونہ نقصا عندہم امتنع تعذیب
الطائع ایضا لان تعذیب الطائع والکذب سواسیان فی النقصیۃ وہو خلاف
مذہب الاشاعرۃ وقولہم ففی الاستدراک اشارۃ الی ان الجواب بانہ نقص غیر تام مسئلہ

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذہب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو
اعنی بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون
العقل حاکما یعنی قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان العقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم
علی العبد المنعم علیہ و نفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر
ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیۃ
اصلا الی موافقۃ الخصم و تسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی و قال السید فی حاشیۃ
علی شرح المختصر و کان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا و بیان فسادہا بین المسئلتین
یعنی وجوب شکر المنعم و کون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا المعتبرۃ
اظہار سقوط کلامہم فی فروعہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فی اصلہم انتہی شکر المنعم
لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو
معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ و انما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس و الزام المشقۃ
لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ و الجزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک و قال الاسنوی
فی شرح المنہاج و لیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین و الشکر للہ
تعالی و نحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ و الاتیان بالمستحسنات العقلیۃ
و المنعم ہو الباری سبحانہ و تعالی انتہی و قیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع
ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ و السمع الی
تلقی اوامرہ نص علیہ السید و الابہری و میرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی شرح
المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم و قد نص صدر الشریعۃ فی التوضیح
علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا و فی کشف البزدوی عن القواطع و ذہب طائفۃ

من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابى حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج
واليه ميل الامام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الكلامية استدل على مذهب الاشعرى
فى مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اى بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اى عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة
والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلانه اى الشكر
مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى الدنيا
واما فى الاخرة فلانه اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
فى درك ذلك اى امر الاخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد فى حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك
حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف
يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه المعترض له من
كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اى التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان لا مجال للعقل
فى درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم المجال له على انه
اى الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

مطلقا سواء کان وجوب الشکر او وجوب غیر الشکر فانہ یجری فی عدم
الوجوب مطلقا بان یقال لو وجب شئ بالوجوب لفائدۃ آہ والظاہر من التنزل
ان الکلام فی الخاص الذی ہو وجوب الشکر بعد تسلیم المطلق ای مطلق الوجوب
وفی لفظ الظاہر اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المعتزلۃ لما قالوا بالحکم مطلقا تکلموا فی وجوب
الشکر فکلمنا فیہ مع قطع النظر عن صحۃ المتفرع علیہ اعنی الحکم مطلقاً مع ان المشقۃ
لاتنفی الفائدۃ ہذا جواب آخر عن الاستدلال حاصلہ ان قول المستدل الشکر مشقۃ مسلم
لکن لانسلم ان المشقۃ تنفی الفائدۃ فانہ یجوز ان تکون مع المشقۃ فوائد کاستمرار الصحۃ و
سلامۃ الاعضاء الباطنۃ والظاہرۃ وزیادۃ الرزق ودفع القحط الی غیر ذلک مما لایخفی
فان العطایا جمع عطیۃ وہی ما تعطی علی متن البلایا المتن الصلب والبلایا جمع
بلیۃ قال اللہ تعالی والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا فالآیۃ سند
لما قال ان المشقۃ لاتنفی الفائدۃ حاصلہ ان الجہاد من اعظم المشاق مع انہ موجب
لفائدۃ ہدایۃ السبل والمعتزلۃ قالوا مستدلین علی وجوب شکر المنعم عقلاً بالمعارضۃ
علی مقدمۃ دلیل الاشاعرۃ وہی ان الشکر لافائدۃ فیہ للعبد فی الدنیا بان الفائدۃ
تنقسم الی جلب منفعۃ ودفع مضرۃ وانہ ای الشکر یستلزم الامن من
احتمال العقاب بترکہ ای بترک الشکر وہو دفع المضرۃ وکلما کان کذلک
ای کل شئ کان مستلزما للامن من احتمال العقاب بترکہ الذی ہو فائدۃ
دفع المضرۃ فہو واجب وعوض ما قالت المعتزلۃ فی الاستدلال بطریق المعارضۃ
فی مختصر ابن الحاجب والتحریر وغیرہما بوجہین اولا بانہ ای الشکر تصرف
فی ملک الغیر فان العبد الشاکر مع جمیع القوی فی ملک الرب المشکور والشکر

لایکون الا بصرف القلب و الجوارح الی ما خلقا لاجلہ فیکون الشکر قبل الشرع بدون امر الرب تعالی تصرفا فی ملک الغیر بغیر اذنہ والتصرف فی ملک الغیر بدون اذنہ حرام فیکون الشکر حراما ویجاب عن ہذہ المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان الشکر قبل الشرع وان کان تصرفا بغیر الاذن الشرعی لکن لانسلم انہ تصرف بغیر الاذن مطلقا بل ہو تصرف بالاذن العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ تعالی فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ وعلی انہ ای التصرف فی الشکر مثل الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح بمصباح الغیر فکما انہما لاحاجۃ الی الاذن فیہما فکذا لاحاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیا بانہ ای الشکر علی نعمہ یشبہ الاستہزاء باللہ تعالی بوجہین احدہما ان لایکون للنعم قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لایکون شکرا مما یلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ الفائضۃ علی العبد لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ وملکوتہ والشکر الذی یفعل العبد لاجلہا لایلیق بکبریائہ لانہم عنوا بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالی لیعلم انہ واحد قادر عالم فمثلہ کمثل فقیر یتصدق علیہ ملک عظیم یملک البلاد شرقا وغربا کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء فان ما انعم اللہ تعالی علی عبادہ بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک واعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم یلق ہذا بمنصب ذلک الملک یعد استہزاء فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزا جان فی حاشیتہ علی شرح المختصر لم یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد لکن ذلک مما یعد

استهزاء وكان في صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود وفيه سوء الادب فتامل انتهى وهو اي المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لا نسلم ان كلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو خير البتة وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء او التشبيه بالاستهزاء قبيح والقبيح لايكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لاخلاف لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل في ان الحكم وان كان اي الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء وتخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لايعلم قبل البعثة اي قبل ارسال الرسل بعض منه اي من الحكم بخصوصه اي من حيث انه خاص يعني لاخلاف لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية قائلون بانه

لا يعلم شيئ من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم
البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية
الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل
جهة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم الحكم
الذي بناءه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان واما
عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان كلامه
النفسي القديم لكن لما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي تعلق
الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم متعلق اي معين قبلها
اي قبل البعثة فلا حرج في شيئ من الفعل والترك عندنا اي عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يقيد ببعض الاحكام التي
قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان
الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي
والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار
هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيئ لانه لم
ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

في شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والصحيح ان
الاصل في الافعال التحريم وهو مذهب علي ع وائمة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم ابو حنيفة وفي التفسير الاحمدي الاصل عند الجمهور الحرمة والصافية وعند الشافعي
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
صدر الاسلام في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة
في الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا فقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على
ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند اهل الاباحة او
ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه وهو
جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعرة قبل الشرع فكيف
يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان كلا من الاباحة والحرمة حكم ولا حكم
قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية لا قبله
وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اي بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلا في البقاع التي غذاء اهلها غير الفواكه والثمار لا فيما
غذاء اهله الفواكه والثمار وفي التغيير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست بالمعنى
المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

له قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان الذي يظهر من تتبع كلامهم هو ان الخلاف قبل الشرع ...

الحرام وجہۃ مقبحۃ ای موجبۃ للقبح یعنی الی افعال یوجد فیہا طریق یقتضی
العقل بسببہ حسنہا او قبحہا فینقسم ماتدرک فیہ تلک الجہۃ الی الاقسام
الخمسۃ المشہودۃ من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمکروہ یعنی
لاتخلو تلک الافعال من الاقسام الخمسۃ لانہا لاتخلو من ان یشتمل احد
طرفیہا من الفعل والترک علی قبح اولا وعلی الشق الاول اما ان یشتمل الفعل علی القبح
فہی محرمۃ اما ان یشتمل الترک علی القبح فہی واجبۃ وعلی الشق الثانی فاما ان یشتمل احد طرفیہا
علی حسن اولا وعلی التقدیر الاول اما ان یشتمل الفعل علی الحسن فہی مندوبۃ واما ان
یشتمل الترک علی الحسن فہی مکروہۃ علی التقدیر الثانی وہو الذی لم یشتمل واحد من الفعل
والترک علی حسن فہی المباحۃ والی مالیس کذلک ای الی مالاتدرک فیہ
جہۃ محسنۃ او مقبحۃ یعنی قسموا الافعال الاختیاریۃ الی افعال تدرک فیہا جہۃ محسنۃ
او مقبحۃ والی افعال لاتدرک فیہا جہۃ محسنۃ او مقبحۃ ولہم ای للمعتزلۃ
فیہ ای فیما لیس کذلک قبل الشرع ثلثۃ اقوال الاول الاباحۃ ای
عدم الحرج وہو قول معتزلۃ البصرۃ وکثیر من الشافعیۃ واکثر الحنفیۃ
لاسیما العراقیین قالوا والیہ اشار محمد فیمن ہدد بالقتل علی اکل المیتۃ
وشرب الخمر فلم یفعل حتی قتل بقولہ خفت ان یکون اثما لان اکل المیتۃ
وشرب الخمر لم یحرما الا بالنہی عنہما فجعل الاباحۃ اصلاً والحرمۃ لعارض النہی
کذا فی التقریر شرح التحریر وفی شرح المنہاج للاسنوی فی مباحۃ عند
المعتزلۃ البصریۃ وبعض الفقہاء ای من الشافعیۃ والحنفیۃ کما قال فی
المحصول والمنتخب انتہی تحصیلا لحکمۃ الخلق ای خلق الاشیاء

والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة
الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة
لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلا مفعول له للاباحة وقوله دفعا
مفعول له لقوله تحصيلا وربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات
حكمة الخلق حتى يلزم العبث لجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق
فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب فى المختصر
هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضى
عضد فى شرح المختصر بقوله والجواب لمعارضته بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل
بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى
الحظر اى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة
بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية
وابن ابى هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
فى ملك الغير بغير اذنه يعنى لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون
الاصل الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء
كلها ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه
اذن عقلى وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق
المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال
بجدار الغير ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر
انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه

(حاشية) ف: وزاد [illegible] الى ما سنح فى شرح المختصر من انه انما خلق الله تعالى الاشياء ليشتهيها فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث [illegible] رحمه الله تعالى

لا حکم لہ ای للعقل بحسن ولاقبح فیہ ای فیما لاتدرک فیہ جہۃ
محسنۃ او مقبحۃ کاکل الفواکہ یعنی ان الکلام فی فعل لاتدرک فیہ جہۃ محسنۃ
او مقبحۃ فلو کان ذلک الفعل مباحا او محظورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او
مقبحۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحۃ او الحظر مع ہذا المفروض
جمع بین المتنافیین لان الفرض ای المفروض ان لاعلم لعلۃ الحکم تفصیلا
ای فی فعل فعل ولاینافی ذلک العلم اجمالا لا نحکم العقل فیہ بالاباحۃ
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالی لاینافی عدم ادراک جہۃ محسنۃ او مقبحۃ
تفصیلا ورب مالا یدرک شئ تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالقیاس
الی کبراہ فانہا یعلم فیہا اجمالا لاشتمالہا علیہا ولایعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم
متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالا فی قولنا کل متغیر حادث فانہ مشتمل علی قولنا العالم
حادث اذ العالم من افراد المتغیر ہذا توضیح ماذکرہ التفتازانی فی شرح الشرح خلافا
لما ذکرہ القاضی عضد فی آخر شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ
شرح المختصر اقول فیہ تامل لانہ اذا علم العقل الحکم علی الاجمال فی اکل الفاکہۃ
مطلقا فیعلم الحکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکہۃ الرمان مثلا بضم الصغری
السہلۃ الحصول الی ذلک الحکم الکلی الاجمالی الحاصل من دلیلہ اللہم الا ان یقال المراد
الحکم الضروری ولایخفی ما فیہ من التعسف انتہی اقول یرد علیہما ای علی القول
بالاباحۃ والقول بالحظر انہ یلزم جواز اتصاف فعل واحد وہو الذی لم تدرک فیہ
جہۃ محسنۃ او مقبحۃ بحکمین متضادین وہما الوجوب والاباحۃ او الحظر فی نفس الامر
فان فرض علم العلم بالحکم فی فعل یجوز ان یکون الوجوب مثلا فی نفس الامر فلو اثبت

ابتهم الاباحة او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في
نفس الامر وهما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل
لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اى التضاد
وههنا الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اى المتضادين
شئ واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بل بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا
تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا
ادرى ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب
والبيضاوى في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضى
عضد في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى في كشف البزدوى قال
عبد القاهر البغدادى ويفسر التوقف عندهم اى من فعل شيئا قبل ورود الشرع
لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر
في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة
هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع
الا ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء انتهى والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدى وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى بكر الصيرفى من الشافعية
واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر

[Marginal note:] قوله وذا فان قال قائل ... الى ان يجىء الايراد على زعم اهل المذهبين ... بالحكم ... [illegible]

البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وغيره وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى بنص والصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شئ عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكر وعمر وعثمان واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله اسم اي المعتزلة الى ما
نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة
بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك
عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري
بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي
كون الحكم المعين من الخمسة ثمة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله
اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر

الی الفعل بخصوصہ واما بالنظر الی القاعدة الکلیۃ فلا یقولون بالتوقف وقیل حاصل قولہ
اقول ہذا الخ ان کون حکم معین من الخمسۃ وعدم العلم بان ایہا واقع یقتضی التوقف
فی خصوصیۃ الحکم لا فی نفس الحکم فلا ینافی العلم اجمالا الا ان ہہنا حکما فکیف یصح القول بالتوقف
بمعنی عدم العلم بالحکم مطلقا وفی قولہ فتدبر اشارة الی جوابہ بان مرادہم
بالتوقف ہو عدم العلم بالحکم بخصوصہ لا عدم العلم بنفس الحکم تنبیہ الحنفیۃ
بعد اثباتہم اتصاف الافعال بکل من الحسن والقبح لذاتہا ای بمعنی ثبت فی ذات
الافعال ولغیرہا ای بمعنی ثبت فی غیر ذاتہا قسموا الافعال بالاستقراء
الی ما ہو حسن لنفسہ حسنا لا یقبل السقوط کالایمان ای التصدیق
القلبی للنبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی جمیع ما علم مجیئہ بالضرورة من عند اللہ فلا
یسقط وجوب الایمان لہذا المعنی عن المکلف بحال حتی الاکراہ علی تبدیل الایمان
بضدہ وہو الکفر او ما ہو حسن لنفسہ حسنا یقبل السقوط کالصلوة فانہا منعت
فی الاوقات المکروہۃ فسقطت فقولہ منعت الخ جملۃ مستانفۃ لتعلیل السقوط والی
ما ہو حسن بغیرہ ای بغیر ذاتہ وبواسطۃ غیرہ ملحق بالاول ای بما ہو حسن لنفسہ
وہو ای الملحق بالاول فیما ای فی الغیر الذی لا اختیار
للعبد فیہ ای فی ذلک الغیر وحینئذ لا یکون ذلک الغیر فعلا اختیاریا صالحا
لان یتصف بالحسن فیکون واسطۃ فی ثبوت الحسن فقط کالزکوة والصوم
والحج شرعت نظرا الی الحاجۃ والنفس والبیت فان الزکوة مشروعۃ
لدفع حاجۃ الفقیر والصوم مشروع لقہر النفس والحج مشروع لشرف
البیت ولما لم یکن بد من الحاجۃ لہذا الدفع ومن النفس القہر ومن البیت

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجة
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها بالقهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اى ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله الملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى في الاولين
والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد
ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما اعتبرت الوسائط في
هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعنى الكفر

قوله ورد كلام فخر الاسلام اليه ... (marginal note, partly illegible) ... الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ...

والمعصیۃ والاسلام کما ہو قول الجمہور او اعلاء کلمۃ اللہ والزجر للجانی
عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعۃ باختیار
العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وھکذا اقسام القبیح
فمن القبیح قبیح لعینہ قبیحا لا یحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینہ قبحا
یقبل السقوط کاکل المیتۃ یسقط قبحہ فی المخمصۃ وقبیح لغیرہ غیر ملحق بما ہو
حسن لنفسہ کصوم یوم العید فانہ قبیح لاجل کونہ اعراضا عن ضیافۃ اللہ تعالی
وکالبیع وقت النداء فانہ قبیح لافضائہ الی فوات الجمعۃ واما القبیح لغیرہ الذی
ہو ملحق بالقبیح لعینہ لم ار بیانہ فی کلام القوم وان کان مثالہ الغصب فانہ انما
حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذہ الواسطۃ مہدرۃ وصار الغصب قبیحا بالذات الامر
المطلق مجردا عن القرینۃ الدالۃ علی خصوص الحسن من الحسن لنفسہ
او لغیرہ فقولہ مجردا حال کاشفۃ عن معنی الاطلاق ھل ہذا الامر المحسن
لنفسہ یعنی یقتضی حسن المامور بہ لعینہ لا یقبل السقوط اصلا کما
اختارہ شمس الائمۃ السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی
قال والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور بہ لعینہ ولم یوجد فی کتابہ
اثر عدم قبولہ السقوط او للحسن لغیرہ کما فی البدیع ظاہر العبارۃ یدل علی
انہ مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامہ ما یشعر بالاختیار حیث قال لما
اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن
الشرعی وہو کون المامور بہ حسنا لعینہ الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمۃ وقیل
دال بغیرہ لثبوتہ اقتضاء انتہی. لثبوت الحسن فی المامور بہ اقتضاء

اى لضرورة كون الآمر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها

فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وهو الحسن

لغيره **الباب الثانى** من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى

فى الاحكام من مقالات المبادى فى بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا

اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو

الغير للافهام قاله القاضى عضد فى شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل

اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم

المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى كذا ذكر السيد فى حاشية شرح

المختصر وقال الفاضل القراباغى فى حاشيته اقول ما سيأتى فى الشرح

اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب

نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى

النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول اليه

والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه

منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب هو

التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مراده هنا

بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه

ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز

من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدى فى الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ

مبحث الحكم

قوله خطاب الله تعالى نفس توجيه الكلام نحو الغير للافهام ... الى الكلام الموجه ... حيث قال الحكم ... نفس خطاب الله تعالى ... فالايجاب نفس قوله افعل ... الخطاب بالتوجيه ... فلا حاجة الى النقل ... المراد منه ... هو فعل ... ويدل عليه قوله ... فى تفسير الكلام ... خطابا ... وهو معنى ... تفسير الخطاب فان قلت ... الكلام الذى ... ان قلت انه الكلام الذى افهم ... فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

عن الحركات والاشارات المفہمة و بالمتواضع عليہ عن الالفاظ المہملة و بالمقصود
بہ الافہام عن کلام لم یقصد بہ افہام المستمع فانہ لایسمی خطابا و بقولہ من ہو متہیئ
لفہمہ عن الکلام لمن لایفہم کالنائم و الظاہر عدم اعتبار القید الاخیر کما ینبئ عنہ
شرح المختصر ولہذا یلام الشخص علے خطابہ لمن لایفہم وباضافة الخطاب الی اللہ
تعالی خرج خطاب من سواہ من الملائکة والجن والانس اذ لاحکم الا للہ تعالے
فان قیل اذا امر الرسول المکلف و السید العبد وجب علیہما المامور بہ فقد ثبت
حکم الوجوب من غیرہ سبحانہ فلایصح ان لاحکم بالمعنے المقصود ہہنا الا حکمہ
اجیب بان ذلک الوجوب ایضا بایجاب اللہ تعالے وامرہما کاشف عن الایجاب
الذی ہو الحکم المتعلق بفعل المکلف ای البالغ العاقل خرج بہ ما
لیس کذلک کالقصص والامثال والآیات المتعلقة بصفات اللہ تعالے وفی
التقریر قیل الصحیح وفے شرح المختصر للقاضی عضد الدین وفے شرح السبکے الاوضح
بفعل المکلف مقام قول ابن الحاجب و صدر الشریعة وغیرہما بافعال المکلفین لیتناول
مالایعم من احکامہ کخواص النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم وشہادة خزیمة
وحدہ اقتضاء اے طلبا وہو اما طلب الفعل او طلب الترک وکل واحد
منہما اما حتما او غیرہ او تخییرا اے اباحة فنحو واللہ خلقکم وما تعملون
لیس منہ اے من الحکم فانہ وان کان خطاب اللہ تعالے المتعلق بفعل
المکلف لکنہ لیس فیہ طلب الفعل ولا التخییر بل ہو اخبار بحال لہم وہہنا
اے فی حد الحکم المذکور ابحاث اربعة الاول انہ اے الحد المذکور
لاینعکس ای لایکون جامعا فانہ یخرج منہ ای من الحد المذکور

الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ لشئ بكونه سببا او شرطا او ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد في حد الحكم قيدا او وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والاوجه دخول الوضعي في الجنس اذا اريد للاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح ومنهم من لم يزد قيدا وضعا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقيموا الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في التقرير شرح التحرير لان وضع السبب لاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

له قوله فان الاقتضاء [illegible]

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين و انما نفاه المصنف ابن الهمام صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع السابقة حجة والة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكماً مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعاً فاجاب عنه بقوله والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه فبهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم اولا تفعل كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم[1]

[1] قوله لا يضر فان الاقتضاء الاعم يصدق عليه السببية مثلا وان الصدق عليها الاقتضاء الوضعي ... لا مطلقا ... الوضع من جملة ... والله تعالى اعلم

يعني للاقتضاء معنيان الاول خاص والثاني عام وما هو مؤخر عن الوضع معنى خاص
ويقال له اقتضاء صريحي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء الصريحي
والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اي كون الاحكام الوضعية من المحدود اي من
الحكم فانا لا نسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة
اي لا مضائقة في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الآتي فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة
ان الخطاب عندكم اي عند اهل السنة والجماعة اي الكلام النفسي يعني
اريد بالخطاب ههنا الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظي الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب
الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق
اي تعلق الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلي ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه بالخطاب
فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما اتلفه الصبي من مال الغير اولا ثم اداءه
على الولي واجيب بانه اي الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
انتهى يعني اي تحريض الولي الصبي على الاعمال فيعني كون صلوته مندوبة ان
الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اي للولي الثواب اي ثواب التحريض وعليه اي على
الولي الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي فيعني وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقلي
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اي بكون المأتي به
موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل انتهى ولعل في قوله فتامل اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبي الذي لا ولي له لغوا واجيب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتب الثواب
له اي للصبي على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه التفتازاني في التلويح واقتفاه الميرزا جان في

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي وايضا فيه اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد وماذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولانسلم انه امر عقلي بل هو امر شرعي البحث الرابع انه اي الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اي الاحكام التي تثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع و القياس فانها ليست بخطاب الله تعالے بل خطاب الرسول ص او خطاب المجتهدين من امته صلے الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اي الاصول الثلثة كاشفة عن الخطاب اي خطاب الله تعالے ومعرفة له وهذا معنے كونها ادلة الاحكام فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب ولما كان لقائل ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفسے فعد الثلثة من الكواشف دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما كانت الكواشف الثلثة اصولا وحينئذ تكون الاصول خمسة لا اربعا اجاب عنه بقوله و

اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه اي نظم القرآن كاشف عن الكلام النفسے فلان الدال اي الكلام اللفظے الذي هو نظم القرآن كانه المدلول اي كانه عين الكلام النفسے والكاشف يكون مغايرا لما هو كاشف له ولما كان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس فانها ليست بخطاب الله بل خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم ۱۲ منه رحمه الله تعالى

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذى فى المنصوص عليه لامثبت له بخلاف السنة والاجماع فمبنى على انه اى القياس اصرح فى المظهرية واظهر فى الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل يقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج فى اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام ازليا فى تسمية الكلام فى الازل خطابا اختلاف نص عليه ابن الحاجب فى المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب فى الازل وقال البعض انه ليس بخطاب فى الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير الخطاب كما ذكره القاضى عضد فى شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه ان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذى يفهم حال الكلام او بعده اى نفع افهامه حالا ومالا كان الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام يصدق عليه فى الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا ومآلا وان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذى أفهم اى وقع افهامه فى الماضى او الحال لم يكن الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام لا يصدق عليه فى الازل انه وقع افهامه فى الماضى او الحال لعدم وجود المخاطبين فى الازل بل يكون خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد فى حاشية شرح المختصر وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم فى التعريف الآخر معنى المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال انتهى ويبتنى عليه

ای علی الخلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا کما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
المختصر الخلاف فی انہ ای الکلام حکم فی الازل ویصیر حکما فیما لا یزال فمن ذہب
الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل ومن
ذہب الی ان الکلام لیس بخطاب فی الازل بل یصیر خطابا فیما لا یزال ذہب
الی ان الکلام لیس بحکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لا یزال ولما فرغ المصنف من
حد الحکم والابحاث المتعلقۃ بہ شرع فی تقسیم الحکم فقال ثم الاقتضاء
ای الطلب الماخوذ فی حد الحکم ان کان حتما ای وجوبا لفعل غیر
کف فالایجاب ای فالحکم الایجاب وھو ای الایجاب نفس الامر
النفسی ای عین الامر النفسی فان الایجاب ھو الخطاب المقتضی حتم فعل وھو عین
الامر او کان الاقتضاء ترجیحا لفعل غیر کف فالندب ای فالحکم الندب او
کان الاقتضاء الکف حتما فالتحریم ای فالحکم التحریم او کان الاقتضاء الکف
ترجیحا فالکراھۃ ای فالحکم المکروہ والتخییر ای التساوی الفعل وعدم
الماخوذ فی حد الحکم الاباحۃ یعنی الحکم بالتخییر یسمی اباحۃ والمذکور ھو تقسیم الحکم باعتبار نفسہ
واما تقسیم الحکم باعتبار الاتصال ای باعتبار طریق وصول الحکم الی المکلف بہ باللفظ الدال
علیہ المنقول الیہ فکذلک عند غیر الحنفیۃ والحنفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التی
تثبت بدلیل قطعی مخالفۃ لاحکام الاحکام التی تثبت بدلیل ظنی لاحظوا حال
الدال ای ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء ای الطلب الحتمی لانہ العمدۃ فی الباب
فقالوا فی التقسیم ان ثبت الطلب الجازم بقطعی ای بدلیل
لا شبہۃ فیہ اصلا فالافتراض ای فالحکم الافتراض ان کان فی الک

حاشیہ: [illegible]

الطلب للفعل فالحکم التحریم ان کان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب الجازم بظنی ای بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک الطلب للفعل والحکم کراہۃ التحریم ان کان ذلک الطلب للکف

ویشارکانہما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فی الاستحقاق العقاب بترک فعلہما ویشارک کراہۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک الکف یعنی لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک فعلہما وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فی استحقاق العقاب بترک الکف عنہما ومن ھھنا ای من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فی استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد رح کل مکروہ حرام بنحو زا فی لفظ الحرام بارادۃ استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام والحقیقۃ من الکلام لا المجاز منہ

ما قالاہ ای ابوحنیفۃ وابویوسف انہ ای المکروہ الی الحرام اقرب منہ الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت بدلیل ظنی والحرام ماثبت بدلیل قطعی وبینہما فرق فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای خذ واحفظہ و لما کان فی کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف الی دفعہ بقولہ

واعلم انہم ای الاصولیین جعلوا اقسام الحکم من الایجاب والتحریم
واخری الوجوب والحرمۃ وتارۃ الوجوب والتحریم کما فی
اصول ابن الحاجب فحمل بعضہم ای بعض العلماء کلام الاصولیین
علی المسامحۃ باستعمال لفظ الحکم فی غیر المعنی الحقیقی وہو الوجوب والحرمۃ
بلا قصد بارادۃ المعنی الحقیقی وہو الایجاب والتحریم اعتمادا علی ظہور الفہم و
ہو المراد بالمسامحۃ فاحمل بعضہم ای بعض العلماء علی انہما ای
الوجوب والحرمۃ والایجاب والتحریم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
یعنی ان الوجوب والایجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وکذلک الحرمۃ
والتحریم فان معنی قول اللہ تعالی افعل القائم بذاتہ تعالی اذا نسب ہذا المعنی
الی الحاکم تعالی لقیامہ بہ یسمی ہذا المعنی ایجابا واذا نسب ہذا المعنی الی
الفعل المطلوب بقولہ افعل یسمی ہذا المعنی وجوبا فالایجاب والوجوب ہما معنی
نفس قولہ افعل لکنہ باعتبار القیام ایجاب وباعتبار التعلق وجوب وکذا الحال فی
التحریم والحرمۃ واورد علی الاتحاد ان الوجوب مترتب علی الایجاب یقال
اوجب اللہ الفعل فوجب وذلک ینافی الاتحاد اذ لا شک فی ان المترتب و
المترتب علیہ متغایران فکیف الاتحاد بین الوجوب والایجاب ویجاب بمنع
المنافات بین الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغایر الحقیقی بین المترتب والمترتب
علیہ مستندا بجواز ترتب الشیء باعتبار علی نفسہ باعتبار
آخر ومرجعہ ای مرجع ترتب الشیء باعتبار علی نفسہ باعتبار آخر الی
ترتب احد الاعتبارین علی الآخر فلیس ہذا الترتب ترتب الشیء علی نفسہ

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اي مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شئ واحد
ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في دعوى
الامتناع فاراد دفعه بقوله[1] اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية
لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد من
مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق عليه باعتبار
انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول
انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين في شرح هذا الكتاب
ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما من المقولات
والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر كذلك كما في افادة النار الحرارة
في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال
بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل
مجازا واعتبارا وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
ليس بممتنع فلا يرد[2] ما قيل في حاشية شرح المختصر

[1] قوله تصادق المقولات ... لان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي ... [illegible] ... بفعل ولا انفعال حقيقة ... [illegible]

[2] قوله ما قيل الخ [illegible]

لمیرزاجان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالے حاصلہ ان الشیخ الرئیس فی

الشفاء صرح بان المقولات متباشنۃ فلا تصادق ان

ولو بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقیقیۃ لا الاعتباریۃ وکذلک لا یرد ما نقلہ میرزاجان فی الحاشیۃ المذکورۃ عن حاشیۃ شرح المطالع للسید رحمہ اللہ تعالے حیث قال وذکر قدس سرہ فی حاشیۃ المطالع المقولات متبائنۃ بالضرورۃ فلا یندرج ما یصدق علیہ احدہما فیما تصدق علیہ الاخرے والا تصادقت علیہ المقولتان معابل الاولے فی الجواب ان یقال من قال بان الوجوب ہو نفس الایجاب والصاف الفعل بہ لا من حیث قیامہ بالفعل بل من قبیل اتصاف الشئ بحال متعلقہ ولہذا قال بعض الاصولیین معنی قولہم الفعل واجب انہ ذو وجوب لا ان الوجوب قائم بہ کیف یسلم ان الوجوب من مقولۃ الانفعال او الکیف علی ان کون الایجاب من مقولۃ الفعل غلط لان المراد منہ لیس ہو التاثیر لانہم جعلوہ من قبیل الصفات لانہ من قبیل اقسام الکلام النفسی عندہم فالاعتراض غلط فی غلط ولا یحتاج فی دفعہ الی منع المقدمۃ الضروریۃ انتہی ولما فرغ المصنفؒ عن تقسیم الحکم التکلیفی الذی ہو الخطاب التکلیفی شرع

فی تقسیم الحکم الوضعی الذی ہو الخطاب الوضعی فقال ثم خطاب الوضع

ای خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف بغیر اقتضاء وتخییر الذی وضعہ اللہ لبیان تعلق شئ لشئ اصناف منہا ای من اصناف الحکم علی الوصف ای وصف الشئ بالسببیۃ ای بکونہ سببا للحکم والسبب فی الاصطلاح ہو الوصف المنضبط الذی دل السمع علی کونہ معرفا لثبوت حکم شرعی

و ھے اے السببیۃ بالاستقراء نوعان وقتیۃ منسوبۃ اے
الوقت کالدلوک اى ميلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
فان سببیۃ الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالے اقم الصلوۃ لدلوک
الشمس و معنویۃ منسوبۃ اے المعنے الذی غیر الوقت کالاسکار
للتحریم لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام کل مسکر حرام رواہ مسلم وغیرہ ومنہا
اى من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ اى بکون الوصف مانعا
وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب
موجودا لکن لا یترتب علیہ الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوۃ اے
کون الشخص ابا الشخص فی القصاص فانہ اذا قتل الاب ابنہ لا یحکم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وہو القتل ظلما فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
سببہ او یکون مانعا للسبب اى لسببیۃ السبب کالدین فی الزکوۃ
فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سببا
لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ ومنہا اى
من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ اى بکون الوصف شرطا
والشرط ما یکون عدمہ مانعا عن الشئ وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون شرطا
للحکم کالقدرۃ للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع اى لصحۃ
البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحۃ البیع وجوازہ او یکون شرطا للسبب
کالطہارۃ فی الصلوۃ فانہا شرطت فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببہا
اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالی والتعظیم یفقد بفقدان الطہارۃ

هذا اى خذ ذا واحفظه والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى حد
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا
للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر باثبات
الطرد انتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان
عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان
العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو و
الحال ان العفو من الكريم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاز الوعيد بالعقاب

علی من ترکہ ولما رد ہذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان مایرد علی ذلک التعریف غیر مندفع من ہذا التعریف ایضا لصدق ایعاد اللہ تعالے فیستلزم العقاب علی الترک فیخرج عن ہذا التعریف ایضا الواجب المعفو عن ترکہ ثم اشار التفتازانی فے شرح الشرح الی جوابہ بانہ قد ذہب بعض المتکلمین اے ان الخلف فی الوعید جائز دون الوعد انتہے وصرحہ المصنف رحمہ اللہ تعالے بقولہ ولا یخرج عن ہذا التعریف العفو اے الواجب المعفو عن ترکہ فان الخلف فی الوعید جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فیہ ممتنع غیر جائز ورد ہذا الجواب بما قالہ السید رحمہ اللہ تعالے فی حاشیۃ شرح المختصر بان ایعاد اللہ تعالی خبر عن کون مایوعد بہ فے الاخرۃ وکل خبر من اللہ تعالے فہو صادق قطعا والخلف یستلزم عدم الصدق فیکون تجویز الخلف باطلا البتۃ ولما اعترض عنہ الفاضل میرزا جان فے حاشیۃ شرح المختصر بقولہ یمکن ان یقال الایعاد لیس خبرا بل انشاء والمقصود منہ الانذار والتخویف وعدم جواز الخلف فے الوعد لیس لانہ کذب بل لخصوصیۃ کونہ وعدا یجب الوفاء بہ فقال انتہے ردہ المصنف رحمہ اللہ تعالے بقولہ وتجویز کونہ انشاء للتخویف کما قیل فے حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ بلا موجب یقتضیہ فان الآیات الموعدۃ حقیقتہا الاخبار والانشاء معنے مجازی لہا علے ان مثلہ اے مثل ہذا التجویز یجری فی الوعد ایضا بان یقال ان الآیات الدالۃ علے الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ ایضا فینسد باب المعاد وہو مفتوح اقول لو سلم کونہ انشاء للتخویف

اے کونہ انشاء للتخویف وانہ لیس باخبار عن ثبوت العذاب فلا یلزم الخلف فی الانذار وقال دراثر ... عنہ ...

لـــدل على ان لا عذاب فى الواقع فان العذاب الواقع فى النصوص الواردة

انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان

العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا

تجاوز فلا عفو والكلام كان فى خس وجه اى العفو بعد تسليم وجوده

اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال

فى الجواب ان الايعاد فى كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما

ذكره الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا

بحث لان الايعاد بالعقاب فى كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو

مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال وح لا

يلزم الكذب فى الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا

يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه

وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد فى كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم

الكذب فى الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية

هو الواجب الذى تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهرى فى

حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود

من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التى شرع الجهاد لها وهى حفظ الدين

باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى بعض انتهى واجب

على الكل[له] اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الامدى فى الاحكام

ومختار الشيخ تقى الدين السبكى كما ذكره ابنه التاج السبكى فى جمع الجوامع

له قوله اى كل واحد وحده وهذا مذهب الجمهور ان الوجوب على الجميع من حيث هو اذ لو كان على الكل من حيث هو لكان سقوطا من الباقين بفعل البعض ونسخا لا مع الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد فيكون الاثم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالعرض هذا هو المقصود والاثم ...

ومختار ابن الحاجب فی اصولہ وابن الہمام فی التحریر وفی تفسیر الکل بکل واحد احترازعن الکل المجموعی اشارۃ الی رد ماذہب الیہ بعضہم من ان الوجوب علی الجمیع من حیث ہو و یسقط الواجب الکفائی او وجوبہ عن الکل بفعل البعض کصلوۃ الجنازۃ ولما کان یرد علی الوجوب علی کل واحد والسقوط بفعل البعض ان اسقاط عن الباقین رفع للطلب بعد تحقق الطلب فیکون نسخا لہ فیفتقر الی خطاب جدید ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجدید باطل فلا سقوط عن الباقین دفعہ بقولہ و لا یلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد یکون بقول رافع للحکم وہو نسخ وقد یکون لانتفاء علۃ الوجوب کاحترام المیت مثلا فانہ یحصل بفعل البعض فلہذا نسب السقوط الی فعل البعض وہذا السقوط لیس للنسخ وایضا یجوز ان ینصب الشارع امارۃ علی سقوط الواجب من غیر نسخ ای من غیر رفع للحکم بالکلیۃ حتی لو تحقق وقت ذلک الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جدید والایراد ودفعہ ذکرہما التفتازانی فی شرح الشرح والفاضل میرزاجان فی حاشیتہ علی شرح المختصر واوضح العلوی فی حاشیتہ شرح الشرح ماذکراہ فی الدفع ثانیا وقیل الواجب علی الکفایۃ واجب علی البعض وہو مقتضی کلام الامام فی المحصول ومختار التاج السبکی فی جمع الجوامع وبہ جزم البیضاوی فی المنہاج ثم اختلف فی ہذا البعض فقیل ہو مبہم قال السبکی فی جمع الجوامع والمختار البعض مبہم انتہی وقیل معین عند اللہ منکر عندنا والدلیل لنا علی ما اخترنا من الوجوب علی کل واحد اثم الکل بتر کہ ای بترک الواجب الکفائی اتفاقا

اذا ظنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنے اذا ظن كل واحد منهم ان
غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبًا على الكل لما اثم الكل عن الترك
اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بان
الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا
على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائى واجبًا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض
ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائى عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل
الباقين كسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء احدهما
يعنے اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا في الاستدلال
ثانيا الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائى كالابهام
في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثانى لا يصلح مانعا عن الوجوب
لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز بالاتفاق فكذا

الابہام الاوّل لا یصلح مانعاً عن الوجوب فیجوز الایجاب علی بعض مبہم فی الواجب الکفائی حاصلہ قیاس الواجب علی الکفایۃ علی الواجب المخیر قلنا فی الجواب بان قیاس الواجب الکفائی علی الواجب المخیر بقیاس الابہام فی المکلف علی الابہام فی المکلف بہ قیاس مع الفارق فان الواجب المخیر بالابہام فی المکلف بہ یستلزم تاثیم المعین بترک المبہم والواجب الکفائی بالابہام فی المکلف یستلزم تاثیم المبہم بترک المعین وتاثیم المعین بترک المبہم معقول وتاثیم المبہم بترک المعین غیر معقول فابہام المکلف مانع دون ابہام المکلف بہ قیل فی شرح الشرح للعلامۃ التفتازانی فی رد ہذا الجواب ان لزوم تاثیم المبہم انما یصح لوکان مذہب القائلین بالوجوب علی البعض اثم البعض المبہم بترک الواجب علی الکفایۃ ولیس کذلک بل مذہبہم اثم الکل ای الجمیع بسبب ترک البعض علی ما یدل علیہ قولہم لنا اثم الجمیع باتفاق فلا یلزم تاثیم المبہم فی الواجب الکفائی قلنا فی الجواب عن الرد المذکور اتباعاً لما ذکرہ الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر والفاضل القراباغی فی حاشیۃ شرح المختصر ایضاً ترک البعض یقتضی اولاً وبالذات اثم البعض وانکان ترک البعض من حیث الابہام والانتشار یؤل الی ترک الکل فیرجع الی اثم الجمیع ثانیا ای بالعرض بواسطۃ وجود ترک البعض فی ترک الجمیع وعدم اولویۃ البعض دون البعض فیلزم تاثیم المبہم اولا وبالذات وہو غیر معقول بخلاف تاثیم المعین بترک الواحد الغیر المعین اولاً بالذات فانہ معقول ! فتأمل

لدفع ما قلنا فی الجواب عن الردّ انا لانسلم ان تاثیم المبہم مطلقاً غیر معقول بل الغیر
المعقول تاثیم المبہم من حیث انہ مبہم وانما یلزم ہہنا تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین
منہ وہو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المبہم بالبعض المبہم
ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو الکل لا البعض فقط فیکون الکل
من فرد البعض المبہم فان الکل اذا اتی بہ ای بذلک الواجب
استوا بما وجب علیہم اتفاقا بین القائلین بالوجوب علی الکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان ایتان الکل کان فردا
من ایتان البعض وھذا النحو من تاثیم المبہم وہو تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین منہ
وہو الکل معقول البتۃ لانہ ای ہذا النحو من التاثیم لاینافی التحصیل ای تحصیل
المبہم نعم المبہم الغیر الجامع للکل ای من حیث انہ مبہم غیر معقول بالتاثیم و تاثیم المبہم کذلک
غیر لازم ہہنا فتفکر لعلہ اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المبہم انما یوجب تاثیم
البعض المبہم لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبہم وہو بدیہی الاستحالۃ و
قالوا فی الاستدلال ثالثا بان النفقۃ والانذار واجبان علی الکفایۃ وصرح بوجوبہما
علی طائفۃ غیر معینۃ من الفرقۃ فی کتاب اللہ تعالی قال اللہ تعالی
لولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم
اذا رجعوا الیہم ای ہلا خرج من کل جماعۃ عظیمۃ جماعۃ صغیرۃ لیتفقہوا فی الدین
وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجعوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلۃ
علی الماضی الدالۃ علی التندیم واللوم واما انہ علی طائفۃ غیر معینۃ فظاہر کذا ذکرہ
السید فی حاشیۃ شرح المختصر قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان قول

الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من الغاء
دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب على
البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة تسقط
عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اي على
الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باداء من
وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ حصول جهة في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدین الواجب علی المدیون یاداء المتبرع اذ المقصود کان وصول الدین
الی الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المدیون لحصول المقصود
قال ابن الہمام فی التحریر والجواب بما تقدم یعنی الجواب عن ہذا الاشکال بما تقدم
من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبہ المصنف الی نفسہ اشار الیہ ابن الہمام فی
التحریر مسئلة ایجاب امر من امور معلومة صحیح جائز عند جمہور الفقہاء
والاشاعرة کالامدی وابن الحاجب ہذا لفظ التقریر وذکر الاسنوی فی شرح
المنہاج بما نصہ ہذا نقلہ الامام فی المحصول عن الفقہاء فقط ولم ینقل عن
الاصولیین تصریحا بموافقتہم ولا مخالفتہم بل ظاہر کلامہ المخالفة لانہ ابطل ما
استدلوا بہ وکذلک فعل صاحب الحاصل والتحصیل نعم نقلہ الامدی عن الفقہاء
والاشاعرة وارتضاہ واختارہ ایضا ابن الحاجب انتہی وفی قولہ صحیح اشعار بان
من قال بایجاب الجمیع او البعض المعین ذہب الی عدم صحة ایجاب امر من امور
معلومة کذا افاد التفتازانی فی شرح الشرح فہو ای ذلک الامر الواجب
المخیر اصطلاحا کخصال الکفارة فی کفارة الیمین فی قولہ تعالی فکفارتہ
اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة فہہنا ایجاب
احد الامور الثلثة من الاطعام والکسوة والتحریر بخلاف باقی الکفارات لانہا مرتبة
ولیس فعل واحد منہا موکولا الی اختیار المکلف کذا ذکر الابہری فی حاشیة شرح المختصر
وقیل ان ایجاب امر من امور معلومة غیر صحیح وکل ما یری فیہ ذلک فہو ایجاب
بالجمیع ای لجمیع الامور ویسقط وجوب الباقی بفعل البعض کما ان الواجب
الکفائی واجب علی الکل ویسقط عن الباقین بفعل البعض فلو اتی المکلف

ب بالجمیع ای بجمیع الامور الواجبۃ یستحق ثواب واجبات ولو ترک الجمیع یاثم
اثم من ترک واجبات اقول ذلک ای القول بانہ ایجاب بالجمیع فرع جواز
اجتماع الجمیع وقد لا یجوز اجتماع الجمیع کنصب اہل المستعدین
للامامۃ الکبریٰ فانہ واجب مخیر علی الخلق ونصب الکل حرام
فکیف یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یستحق الاثم فالقول بانہ ایجاب
بالجمیع مع التفریع باطل ثم ہل الاحتمال ای احتمال الایجاب بالجمیع
وان نسبہ صاحب المنہاج الی المعتزلۃ وابن الحاجب فی المختصر وابن امیر
الحاج فی التقریر الی بعضہم لکنہ مما لم یشتہر قائلہ فانہ مذہب غیر مشہور
من المعتزلۃ واما المشاہیر منہم فیدعون الوجوب علی الجمیع یعنی انہ لا یجوز الاخلال
بالکل وبایہا فعل یخرج عن عہدۃ التکلیف ولا یثاب ولا یعاقب الا علی فعل واجب واحد
وترکہ کما فسر وجوب الجمیع ابو الحسین بہ کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح
المختصر وذکر العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح واطلق جمہور المعتزلۃ القول بانہ
یقتضی وجوب الجمیع علی التخییر وفسرہ ابو الحسین ای البصری من المعتزلۃ بانہ لا
یجوز الاخلال بجمیعہا ولا یجب الاتیان بہ وللمکلف ان یختار ایا ما کان وہو بعینہ
مذہب الفقہاء لکنہ ینافی ما ذہب الیہ بعض المعتزلۃ من انہ یثاب ویعاقب علی
کل واحد ولو اتی بواحد سقط عنہ الباقی بناء علی ان الواجب قد یسقط بدون
الاداء وان کان جمہورہم علی خلاف ذلک قال الامام ای امام الحرمین فی
البرہان ان ابا ہاشم ای من المعتزلۃ قد اعترف بان تارک خصال الکفارۃ لا یاثم
اثم من ترک الواجبات ومن اتی بہا جمیعہا لم یثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

لہ قولہ ہذا الاحتمال او قولہ ہذا الاحتمال ای بعض المعتزلۃ لکن المشاہیر منہم یدعون ان الوجوب بجمیع یعنی انہ لا یجوز الاخلال بالکل وبایہا فعل یخرج عن عہدۃ التکلیف ولا یثاب ولا یعاقب الا علی فعل واحد وترکہ

بواحدة وقيل ليس الواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى اذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بالواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير وتعاضد
الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكى بل قال
والده لم يقل به قائل انتهى ومراد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال يستلزم القبلية على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اى بذلك المعين وبالآخر اى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى
المختصر والمحلى فى شرح جمع الجوامع والقاضى عضد فى شرح المختصر و

[illegible]

الدليل لنا اى لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اى جواز
ايجاب امر من امور معلومة لابعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر
القاضى عضد فى شرح المختصر والنص كما فى الكفاية قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دل عليه
اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهى لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل
النص على مدلوله اعنى ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازانى والجرجانى
والابهرى والقراباغى فى حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا فى
نفى التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب امر من امور
معلومة لانفى التخيير مطلقا كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر قال الابهرى
فى حاشية شرح المختصر معنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من اشياء
معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا معنى انه وجب كل واحد عليه وفوض
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه
العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا ما
ذكره السيد ايضا في حاشية شرح المختصر و لا غير المعين مجهول و عارضه
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة
بالتخيير و كل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بما به التكليف ضروري كذا
ذكره القاضي عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى و ايضا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به
لاستحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب
عما قالت المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق و يستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا و انه اي غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب و هو اي الغير المعين المعلوم
من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق غير
المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين و لا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه غير
معين في الخارج و غير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اي كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل
وقوع الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي
من حيث هو غير معين في الخارج و المعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانيا لو كان الواجب احدها

ای احد الامرین والتخییر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک تینا قضان
توضیحہ ما ذکرہ القاضی عضد وغیرہ فی شرح المختصر وحواشیہ من انہ لو کان الواجب
واحداً لا بعینہ من حیث ہو احدہا مبہماً لکان المخیر فیہ الجائز ترکہ واحداً
لا بعینہ من حیث ہو احدہا مبہماً لان الکلام فی الواجب الذی خیر
فیہ فاذا کان الواجب الواحد المبہم کان المخیر فیہ ایضاً الواحد المبہم
فالواجب المخیر فیہ ان تعدد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وہو یرفع حقیقۃ
الوجوب کما تقول صل او کل الخبز لاستلزامہ جواز ترک کل مطلقاً من غیر اثم
اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لمکان التخییر وترکہ لعدم الوجوب وان
اتحد الزم اجتماع التخییر وہو جواز الترک والوجوب وہو عدم جواز الترک فی
شئ واحد وانہما متناقضان قلنا فی الجواب الواجب الواحد المبہم وہو
المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والمخیر فیہ
ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات ای کل واحد منہا لم
یجب منہ شئ لانہ لم یوجب معیناً وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ
مفہوم احدہا وتعدد ما صدق احدہا اذ التعلق بمفہوم احدہا الوجوب والتخییر
فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالۃ تعلقہما
بہ من حیث ہو ہو واستحالتہ من حیث صدقہ علی شئ واحد وہذا التعدد یابی
کون متعلق الوجوب والتخییر واحداً معیناً فاذا التعلق بمفہوم احدہا باعتبار تعدد
ما صدق علیہ الوجوب فی التخییر فقد تعلق بہ جواز الترک وعدمہ وکانہ قد قیل
اوجبت علیک احدہا او خیرتک بترک احدہا ولیس ہذا الایجاب والتخییر

بالقیاس الی ہذا الکلی فی نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک
الباقی وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شئ معین من الثلثۃ موصوفا
بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علی البدل
لہذا تارۃ ولذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی ممتنعا
انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین غیر
واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوۃ واکل الخبز واستوضح
ذلک بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرین واوجب واحدا منہما فان ذلک
لا یتصور بالقیاس الی نفس المفہوم الکلی بل معناہ ان ایہما فعلت حرم الآخر وایہما
ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح ذلک فی الواجب ولم
یرفع حقیقۃ الوجوب کذا ذکرہ السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف
رحمہ اللہ و ذلک ای وجوب المبہم مع التخییر فی التعینات جائز
کوجوب احد النقیضین مع امکان کل منہما ای النقیضین فانہ جائز واقع
والمعتزلۃ قالوا ثالثا الوجوب بالجمیع ای بجمیع الامور المعلومۃ فی المخیر
کالواجب علی الجمیع ای علی جمیع المکلفین فی الواجب علی الکفایۃ
حاصلہ قیاس الواجب المخیر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ واجب
علی کل واحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ یسقط وجوبہ عن کل واحد
بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر یکون کل واحد من الامور المعلومۃ واجبا ویسقط وجوب
کل واحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم بشمول الوجوب فیہما ای فی
الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک بینہما واحد وھو:

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب بمبهما ثم فتحصل مصلحة
الفعل الواجب على الكفاية بصدوره عن بعض المكلفين مبهما وتحصل مصلحة الواجب
المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان قياس الواجب المخير
على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية مانع عن الوجوب
على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لابعينه وفى المخير ليس بمانع عن وجوب واحد
مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين بترك واحد لابعينه لا
تاثيم واحد لابعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
التاثيم بترك واحد من الامور لابعينه فانه معقول فعدلنا عن الوجوب
على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لايوجد فى المخير وحاصله على ما ذكره
السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية ليست
ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير قد فقد
الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية شرح
المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضى
ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد
فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد [illegible] وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب المخير
[illegible] شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو أي ما يفعله الواجب عليه اتفاقا واما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه أي لكون ما يفعله احدها أي احد الامور لا بخصوصه أي لا بخصوصية ما يفعل من كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف والزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف قالوا في الاستدلال او لا يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون الواجب معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه أي يعلم الواجب حسبما اوجبه أي مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك أي واحدا مبهما والا لم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين وانما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف بالكل أي بكل الامور معا أي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر انما بالكل أي بالاتيان بمجموع تلك الامور فيجب بالكل اذ الامتثال هو الاتيان

لو فرض نعيد هو الواجب عند الله... يعلمه... [illegible]

بالمامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اي غير معين وهو اي الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين المعين
للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار الشق
الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اي بكل واحد بدلا لانه انما يكون
اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان
المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل يعني باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا
استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالعالم
المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

له قوله اولا لا يلزم اه اي نعلم ان لا يتحقق كما اشار اليه ... الاصل ان ... بوجوبه ... مطلقا اي ... عدم جزء واحد ... جزئين ... الامتثال بهما مطلقا ... الامتثال ... بواحد او ... فاذا اتى ... فانما يتحقق الامتثال ... لان ... يتحقق في ... من ... الامتثال بالكل ... منه

امتناع تعدد العلل كما هو فى العلل الحقيقية موجود فى العلل الشرعية فالقول
باستحالة التعدد فى العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل فى
باب القياس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعًا فموقت كالصلوٰة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوٰة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت فى الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكن ان
يؤدى الواجب ويبقى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
محلا للواجب ومو سعًا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضًا موسعا كوقت
الصلوٰة وهو اى ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب ذلك
الموقت كالصلوٰة اذ السبب هو المفضى الى الشئ والمعرف له والوقت كذلك كما
ان وقت الصلوٰة اذا جاء وجبت الصلوٰة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوٰة
وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوٰة فان اداء الصلوٰة
مثلًا لا يحصل الا بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوٰة ولا نعنى بالشرط الا هذا وهو
اى كون الوقت شرطا للاداء الحكم فى كل واجب موقت وليس المظروف عين
المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدى كالصلوٰة والاداء غير المؤدى وما
قال ابن الهمام فى التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى يفعل وهو المؤدى فيتحد ان

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بدله ان يكون موجودا فى الخارج فندفع
لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصلح
للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لابدله ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا له لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عيّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا يشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض
بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور منهم الائمة
الثلاثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر
شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

في رواية ابن سماعة عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية
بالتسوية بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم ان
نوى المريض نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان وقد لا
يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان وقته
ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال على ان اصوم غدا فهذا الغد وقت
الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضاء وليس الغد
سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر وهو قوله على
ان اصوم غدا فيتادى النذر المعين بمطلق النية من غير تقييد
بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم و بنية النفل مثل النية بقوله اصوم اليوم
نفلا الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم
واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذره صار واجبا فلا يتصف
بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل
كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى النذر المعين بنية
واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
حتى بنية واجب آخر ايضا فرقا بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
وايجاب العبد كما في الصوم المنذور وحاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما
حصل من جهة الناذر فلا ان لغيره بما هو مساوله في المرتبة ولا يصرف الى عينه بل بعينه

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام واحد الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال و ذو القعدة والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون من اوسطه وآخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت الظرف تقع عن النفل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يتعين فى كل الوقت قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل ای ایقاع الفعل الواجب فیہا والعزم ای
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ویتعین الفعل
آخرا ای فی آخر الوقت اذا بقی من الوقت قدر ما یسع الفعل یعنی التخییر
بین الفعل والعزم الی ان یسع الوقت واما اذا تضیق بانقضاء اکثره فالفعل
یتعین والعزم لا یکفی وہذا القول نقله البیضاوی فی المنہاج عن المتکلمین
ونقل الامام فی آخر المسئلة انه قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلة وکذلک فی
المنتخب واختاره الآمدی ولاصحاب الشافعیة فیه وجہان حکاہما الماوردی
فی الحاوی وغیره والصحیح ہو الوجوب صححه النووی وغیره فی شرح المہذب
وغیره ونقل الاصفہانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرب المالکی انه
قول اکثر الشافعیة والقائلون بالعزم بدل الفعل لا یوجبون تجدید العزم
فی کل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسحب ای یمتد
انسحاب النیة فی سائر العبادات الطویلة کالصوم فان النیة الواحدة فیه
من اول النہار الی آخره کافیة له ولذلک یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد
فی کل وقت کذلک العزم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
تجدیده فیجب علی المکلف ان یشرع الصلوة فی اول الوقت فان لم یصلہا فعلیه
ان یعزم علی ان یفعل فی ہذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیه تجدید العزم بل ہذا
العزم الواحد کاف الی التضیق واذا بلغ التضیق وجب الفعل قال امام الحرمین
فی البرہان والذی اراه انہم لا یوجبون تجدید العزم فی الجزء الثانی فلا یرد ما
اورده البیضاوی فی المنہاج ان البدل وہو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع تعدد
البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورود انا
لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحد منهما انسحاب النية
واما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود في
ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية

على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك ان
تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوقع في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام فكون المبدل
واحداً ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد كالعزم الذي هو
البدل و نقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم والمحصول
والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر وقال
الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله اس
عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضاً وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة
بل للترقي لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الوجوب

لموقت عن اول الوقت فقضاء اى فلا يتاتى بذلك لو اجب الموقت فى غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته ولا اوله بل وقته اخره اى اخر الوقت فان قدمه اى قدم ذلك الواجب الموسع على آخر الوقت واداه فى اول الوقت مثلا فنفل اى فما قدمه نفل يسقط به اى بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت و كتعجيل الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين فى البرهان ما يقتضى ان تقع الصلوة نفسها واجبة ويكون التطوع فى التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام فى التحرير ما محصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس معروفا عندهم وفى التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بان المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت يذكره ما فى اصول الروحة للشيخ ابى بكر الرازى بعد حكاية ما عن البلخى وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب فى مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم فى شرح هذا الكتاب نسب فى المنهاج هذا القول الى ابى حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمسانى فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى وقال ابو الحسن الكرخى كونه نفلا يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يجن او يموت واما ان بقى بصفة التكليف الى اخر الوقت كما كان بهذه الصفة فى اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارۃ الآمدی وابن الحاجب صاحب المنہاج وصاحب الحاصل وابن الہمام ومقتضاہ ان صفۃ التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمہ نفلا مندوبا لانہ شرط بقاء المکلف بصفۃ التکلیف الی آخر الوقت لکونہ واجبا وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ان الآتی بالصلوٰۃ فی اوّل الوقت ان ادرک آخر الوقت وہو علی صفۃ التکلیف کان ما فعلہ واجبا و ان لم یکن علی صفتہ بان کان مجنونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعلہ نفلا ہکذا فی المحصول والمنتخب وغیرہما ومقتضی ذلک ان صفۃ التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمہ واجبا ونقل الشیخ ابو اسحق فی شرح اللمع عن الکرخی ان الوجوب یتعلق بوقت غیر معین ویتعین بالفعل ففی ای وقت فعل یقع الفعل واجبا ونقل عنہ القولین معا الآمدی فی الاحکام وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر وفی المیزان عن الکرخی ثلث روایات احدہما ہذہ والثانیۃ ما قبلہا یعنی ما نقل عن بعض الحنفیۃ قال وہذہ الروایۃ مہجورۃ والثالثۃ وہی روایۃ الجصاص عنہ ان الوقت کلہ وقت الفرض وعلیہ ادارہ فی وقت مطلق من جمیع الوقت وہو مخیر فی الاداء وانما یتعین الوجوب بالاداء او بضیق الوقت بان ادی فی اولہ یکون واجبا وان اخر لا یاثم بالتاخیر عنہ ثم قال وہذہ الروایۃ ہی المعتمد علیہا انتہی فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت علی صفۃ التکلیف فلا یتحقق الوجوب فی شانہ حتی یسقط قلت لیس المراد انہ یتحقق ہہنا وجوب ثم سقط اذ عندہم لم یتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انہ لم یتحقق فی شانہ الوجوب حتی یمکن ان یقال تعلق الوجوب لازلی بفعلہ یسقط واورد علی الکرخی

نه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
نول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول يكون وقت الوجوب الا في مثل هذه
الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
وهو ان جميع الوقت وقت لادائه ان الآمر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
ى المكلف لو اتى الفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
لعدم اتيان الفعل بالاجماع اى باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اى تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او آخره للاداء تضييق مناف
لتوسعة الآمر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في
ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل ظاهرها
ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى التساوي نسبته
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا
برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الآخر
كاول الوقت واوسطه ممتثل اى مطيع لامر الصلوة لكونه اى المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اى ليس ممتثل لكون المصلي المذكور اتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

قوله والاجماع ... والتعيين ... للاداء ... والتخيير بين الفعل والعزم ... بل الوقت ... والمراد بالاول بعض الشافعية ... ای جزء من اجزاء ...

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب فحمل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع عن
الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لادائه وانما قيد بغير الآخر لان مذهب
القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصليا
وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه آتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فقيل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزاجان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها اجماعا
قطعا فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فتامل
لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعا للاجماع
على وجوبها استنادا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في ذلك
الوقت فان الامتثال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالوضوء قبل
دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف
لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين بان

قوله فتامل [illegible] اشارة الى [illegible] مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه [illegible] الامتثال [illegible]

[illegible] بيان الصلوة [illegible] الاتيان [illegible] الاجماع على [illegible] يتوقف على الاجماع [illegible]

يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون
الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب
انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان يتضيق و
القاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاه
اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم عصى
التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا
جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
لجواز ان لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم
عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم
ارادة الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول
الوقت وآخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان
ورداه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى
وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه دقيق

علامت عصيان

و قيل فى البدايع وهو كتاب فى الاصول لابطال مذهب القاضى واكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به الوضوء وليس
كذلك ههنا فان الصلوٰة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا والجواب عما قيل
فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم
سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقد التزمنا
سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر فلا بدل وبعض
الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره اى
بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى آخره كالاداء فى اوله
فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى تحرير

له قوله فان قيل لو كان اداء ما عصى من تاخير... (marginal note, partly illegible)

وعند عامة الحنفية ليس السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول عينا بل السبب
فيه الجزء الاوّل موسعا اى منتقلا سببية من الجزء الاوّل الى مابعده وهكذا
الى الجزء الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره
حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن
به اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثانى فان اقترن بالجزء الثانى
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثانى
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاوّل
موسعا اى منتقلا سببية منه الى ما اى الى جزء من الوقت يسع
ذلك الجزء الاداء اى اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة فى الجزء الذى لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد فى حاشية
شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اى الجزء الذى يبقى من
الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى مابعده وعند الائمة الثلثة تنتقل هكذا
الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اى خروج الوقت وانقضاء
كله فالكل فالسبب للفعل وقضائه كل الوقت بالاتفاق ومردى عن
البى اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اى الاتفاق على الوجوب اى وجوب الصلوة من اسلم او بلغ فى
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاوّل عينا لا تجب الصلوة عليه

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کالاول واذ لیس سببا عینا فهو سبب علی الانتقال

ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت الذی اسلم الکافر وبلغ الصبی فیہ الجزء الاول من الوقت فی حقهما ای فی حق الکافر الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب ہو الجزء الاول فتدبر فلعلہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیۃ الجزء الاول من الوقت لا بسببیۃ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء الذی ہو السبب عند الشافعیۃ **فرع** علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر یومہ ای یوم العصر فی الوقت الناقص وہو وقت تغیر الشمس لان السببیۃ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح عصر امسہ ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ ای سبب عصر الامس ای الجملۃ ای مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ اشتمالہ علی الناقص وہو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لا یکون ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الامس الذی سببہ ناقص من وجہ وکامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وہو الوقت الاخر الذی ہو ناقص من کل الوجوہ واعترض علی دلیل عدم صحۃ عصر الامس فی الناقص بلزوم صحتہ ای عصر الامس اذا وقع بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الکامل فانہ ادی کما وجب لان السبب جملۃ الوقت ومتضمن للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انہ لا یصح فعدل عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت الكامل في الكل لما كان اكثر من الناقص فنحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارا بالغلبة اي غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل ناقص من وجه فالواجب به اي بالكل كامل من كل وجه فيجب اداء عصر الامس كما وجب اداء بعضه في الكامل مع بعضه في الناقص لا يصح و اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فيرد على الدليل المذكور الاعتراض بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه اي في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص مع انه لا يصح في ناقص غيره اي غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه مع تعذر الاضافة اي اضافة السببية في حقه اي في حق من اسلم الى الكل اي كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب في حقه ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة وان اختلف المتاخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين في عدم الصحة فيلتزم الصحة كما هو قول بعض المشائخ وعزاه في الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الاوجه وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

قوله فيلتزم الصحة [illegible] اختلف المتأخرون [illegible] فخر الاسلام الى [illegible] وعزاه الى [illegible]

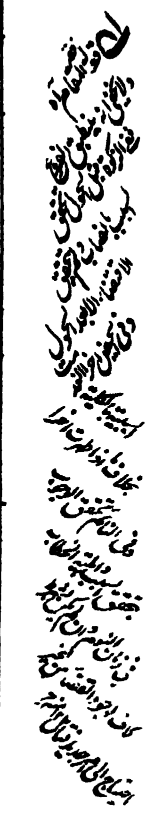
وقت کسائر الاوقات وانما لن م النقص فی الاداء ای اداء الصلوۃ
دون القضاء بالعرض اے بواسطۃ امر عارض وہو کون ہذا الوقت ظرفا
لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا یحرم عن الاداء
لشرفہ اے لشرف الاداء علے القضاء دون غیرہ اے غیر
الاداء یعنے لایتحمل ہذا النقص فے غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف فیہ
وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فے القضاء فے الناقص مع القدرۃ علی الکامل
وصلوۃ المسلم فے ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل النقص فیہ
فلا یصح فے الناقص مسئلۃ لاینفصل الوجوب وہو اشتغال
ذمۃ المکلف بشئی من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو لزوم
تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی کالصلوۃ
عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لایمکن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء فے الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی کالزکوۃ
فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون اداءہا فانہ
یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی وجب
علیہ الزکوۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول فان
مات قبلہ لایواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخیر
وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط اے سقوط الزکوۃ عن
ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوۃ بالتعجیل اے باداءہا معجلاً
قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا قبل

حوالان الحول واجبۃ لکنہا لیست بواجبۃ الاداء اقول یرد علیہم من ہذا الدلیل
ایضاً الوضوء قبل الوقت فانہ لا یاثم بالتاخیر الی الوقت ویسقط بالاداء
قبل الوقت مع ان الوضوء بدنی فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فی
البدنی ایضاً بعین دلیلہم فی المالی واما الحنفیۃ فقالوا بالانفصال
ای بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء کان الواجب
بدنیا او مالیا لمن ای علی من حاضت آخرا ای فی آخر الوقت من الفعل
الواجب کالصلوۃ لا قضاء للفعل المذکور علیہا ای علی من حاضت
اذ القضاء متفرع علی وجوب الاداء والصلوۃ مثلاً واجبۃ فی اول الوقت
ای ان یتحقق باصل الوجوب وواجبۃ الاداء فی آخر الوقت فمن حاضت
فی آخر الوقت لم یجب الاداء علیہا فلا یجب القضاء المتفرع علی وجوب الاداء
علیہا ونفس الوجوب متحقق لادراکہا سبب الصلوۃ وہو اول الوقت بخلاف من
طہرت عن الحیض آخرا فانہ تجب علیہا القضاء لوجوب الاداء علیہا فانہا
ادرکت آخر الوقت الذی ابتنی علیہ وجوب الاداء و الحنفیۃ استدلوا
علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء ای قضاء الفعل
الواجب کالصلوۃ علی نائم کل الوقت وھو ای وجوب القضاء
فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
ای اتفاق الفریقین من الشافعیۃ والحنفیۃ علی انتفاء وجوب الاداء
ای اداء الفعل الواجب کالصلوۃ علیہ ای علی النائم المذکور
لعدم الخطاب باقیموا الصلوۃ مثلا فی حقہ حینئذ ای

احترازاً عن اللغو اے کون الخطاب لغوا لان النائم غافل غیر فاہم للخطاب وخطاب من لایفہم لغو قیل فی التلویح رداً لہذا الاستدلال ولقائل ان یمنع عدم الخطاب بانا لانسلم ان النائم لوکان مخاطباً بالاداء یلزم اللغو وانما یلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغوا لوکان النائم مخاطبا بالفعل الآن اے بان یفعل فے حالۃ النوم ولیس کذلک بل ھو اے النائم مخاطب بہ اے بالفعل یعنے بان یفعل بعد الانتباہ اے الاستیقاظ کالخطاب للمعدوم فانہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علے ان المطلوب صدور الفعل حالۃ الوجود حتے قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء القدرۃ التی بہا یتمکن المامور من الاداء الا انہا یشترط وجودہا عند الامر بل عند الاداء فان النبی علیہ السلام کان مبعوثا الے الناس کافۃ وصح امرہ فے حق من وجد بعدہ ویلزمہم الاداء بشرط ان یبلغہم ویتمکنوا من الاداء والجواب عما قیل فے الرد بما نص علیہ العلامۃ قطب الدین الشیرازی فے شرح مختصر ابن الحاجب ان الکلام ہہنا فی الخطاب تنجیزا وہو ضد التعلیق والخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقا ولا فرق فی ھذا الخطاب اے الخطاب التعلیقے بین الصبی الغیر المکلف والبالغ المکلف والمریض والصحیح والنائم والمستیقظ بخلاف الاول اے الخطاب التنجیزے فانہ یتعلق بالبالغ اے الصحیح المستیقظ لا بالصبے والمریض والنائم فالخطاب للنائم کالخطاب للمعدوم خطاب تعلیقے ولا کلام فیہ وانما الکلام فے الخطاب تنجیزا وہو منفے عن النائم کما ہو منفے عن المعدوم فعلی ھذا اے علی تقدیر الکلام فے الخطاب تنجیزا لو انتبہ اے استیقظ الصبی النائم

بعد خروج الوقت بالغا لا قضاء ای قضاء الفعل الواجب الذی مضی وقتہ وہو نائم کالصلوٰۃ التی مضی وقتہا وہو نائم علیہ اے علی الصبی النائم الذی استیقظ بالغًا بعد خروج الوقت الا احتیاطا ای الا ان یقضی ہذہ الصلوٰۃ علی سبیل الاحتیاط بلا وجوب علیہ وہو قول بعض المشائخ وفی الخلاصۃ والمختار ان علیہ القضاء ونقلہ عن ابی حنیفۃؒ کذا فی التقریر شرح التحریر فما قیل فی التلویح للتفتازانی ومحکم الاصول للحافظ امان اللہ البنارسی استدلالا علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب ہو اشتغال ذمۃ المکلف بالشئ لازم لا ینفک قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ لعقلیۃ الحسن ای کون الحسن عقلیًا کما ہو مذہبنا ای مذہب الحنفیۃؒ لان استحقاق الثواب لا یخلو عن نوع شغل الذمۃ ولیس وجوب الاداء قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ فانہ انما یکون بالطلب وہو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فیرد علیہ اے علی ما قیل انہ اے الشان یلزم ثبوتہ اے ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل بہ اے ثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ای من اہل السنۃ والجماعۃ وان نسب ہذا الی المعتزلۃ وکیف یقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ولیس لنا ای لاہل السنۃ والجماعۃ اصل خامس تثبت بہ الاحکام سوی الاصول الاربعۃ ثم اعلم انہم ای الحنفیۃ صرحوا بان لا طلب للفعل فی اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل ہو ای اصل الوجوب مجرد اعتبار من جانب الشارع ان فی ذمتہ ای ذمۃ المکلف جبرا بلا اختیار

الفعل الواجب واورد علی ما صرحوا بہ ان اصل الوجوب للصلوۃ فی اول الوقت واصل الوجوب للزکوۃ فی اول الحول والصلوۃ فی اول الوقت و الزکوۃ فی اول الحول تسقطان الصلوۃ والزکوۃ الواجبین فلو لم یکن الطلب فی اصل الوجوب کیف تسقطانہما لان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وھو ای الواجب انما یکون واجبا بالطلب واذا لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فای شئ یسقط بالفعل و ایضاً قصد الامتثال بالفعل الواجب انما یکون بالعلم بہ ای بالطلب یعنی طلب ذلک الفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصد للامتثال فکیف یسقط الواجب بالفعل والجواب عن الایراد المذکور انا لا نسلم ان الواجب انما یکون واجبا بالطلب فقط بل قد یکون واجباً بالسبب ای بتحقق سبب ذلک الواجب ایضاً والشئ قد یثبت فی الذمۃ ولا یطلب کالدین المؤجل ای الدین الذی قدر لہ الاجل فانہ ثابت فی الذمۃ وغیر مطلوب بدون مضی الاجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطارتہ الریح والقتہ الی دار انسان او حجرتہ لا یعرف مالکہ ای لا یعرف ان ہذا الثوب مملوک ای شخص فانہ مشغول الذمۃ ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قید بقولہ مما لا یعرف مالکہ لانہ اذا علم المالک فالاداء واجب والامتثال یتفرع علی العلم بثبوتہ ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت طلبہ فلا یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقہ المقام ای فہم المقام وتحقیقہ ان لنا خطاب وضع بالسببیۃ ای ببیان ان ہذا سبب لذلک کدلوک الشمس



سبب لوجوب صلوٰة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى
بالطلب منه ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحدا فثبوت
الفعل حقا في كذا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع و
هو اى ثبوت الفعل حقا هو كذا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع
هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف وهو وجوب الاداء
فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب دون
وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف
لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم التكليفى لان
يؤمر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية ليست الا للتعريف
المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه
مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة
الاداء فعل الواجب فى وقته اى وقت هذا الواجب
المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له وقت كالنوافل
المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقتة كالسنن

الرواتب وصيام ايام البيض والست من الشوال فانها تتصف بالاداء والقضاء
وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر وغيره ليشمل
الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة
فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة
اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر الفاضل عضد في شرح المختصر لكن قال التفتازاني
في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون الاحتراز
عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم
الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في
الوقت الذي قدرها الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي ابن
الحاجب فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل
انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان شرعا يتعلق
بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا
فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء و
ان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل
في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له لا بالنسبة
الى الوقت فانه لا اشتراط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل الشرط ابتداؤه
اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر كالتحريمة

عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر في الوقت
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية في
صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووي وغيره والا ففي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء
وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته وسبقه
الى هذا الناطقي ايضاً وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في
عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصريح فيه
ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادي في وقته يسمي اداء وان ادي بعد
وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا
في الوقت يسمي اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف بالقضاء
والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمي اداء واذا ادي بعد
خروج وقته المضيق والموسع يسمي قضاء وان فعل مرة على نوع من
الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمي اعادة وقال البيضاوي وهو ان
الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تابعا لصاحب الحاصل في
المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة اولا يكون ويسمى اداء وذكر التفتازاني
في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء والقضاء
والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا نعم
كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش
في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور
ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا
انتهى وتعقبه الفاضل ميرزا جان بما نصه البيضاوي في مرصاده وقال و
اما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل
لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه هين بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل انتهى

وهي اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا ثانيا
اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك شئ وبغير عدم صحة الشروع
لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري في حاشية
شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلّى منفردا ثم صلّى بالجماعة ثانيا كان
اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر
لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان
يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة
ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة
بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل
الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال والاصح [٥١] انه
اى الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء
يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير
الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك
الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل
في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله [٥٢] اى فعل الواجب بعده اى
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اى قصدا كما اذا تركه مع
تذكره او سهوا يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر
فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شـ س عا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه فی وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لاقضاء لانه مؤدى
فی وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد فی حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف به اى بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واختاره الفاضل ميرزاجان فی
حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع فی عبارة مشائخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى فی
الاستدراك لاحقيقة ومن جعل الاداء والقضاء فی غير الواجب يدل له
لفظ الواجب الواقع فی تعريف الاداء والقضاء بالعبادة اى
بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت فی وقتها المقدر له شرعا فاداء
والا فقضاء ونص القاضی ابوزيد فی التقويم وصدر الاسلام فی شرحه
على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا فی التقرير وذكر الاسنوی فی شرح
المنهاج ان الامام ذكر فی اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء
والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى فی وقته سمى اداء
الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى قال القاضی
عضد فی شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه
اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهری فی حاشية شرح المختصر قوله تقسيم
آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل يوصف المندوب

له قوله يدل الواجب وقد عرفت [illegible] بان الاداء [illegible] ١٢ منه رحمه

ایضا بہما وعلیہ قول الفقہاء والنوافل الموجبۃ تقتضی ابدا وقول اکثر
الاصولیین الواجب ینقسم الی اداء وقضاء واعادۃ لا یقتضی عدم انقسام
المندوب الیہا کیف ویجوز ان یکون بین المقسم والقسم عموم من وجہ انتہی
مسئلۃ تاخیر الفعل الواجب من المکلف المدرک لوقت الفعل
مع ظن المکلف المذکور الموت ای موت نفسہ فی جزء ما
من الوقت ای وقت الفعل قبل الفعل معصیۃ اتفاقا لان الجزء
الذی ظن المکلف موتہ فیہ ہو الجزء الآخر باعتبار المکلف لعدم بقاء المکلف
بعد ہذا الجزء فالموت یحیل البعض وہو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت
فیہ کلا ای کل الوقت وترک الواجب کل الوقت موجب العصیان وذکر الفاضل
میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر ولیفہم منہ حال ما اذا شک فی الموت
وہی انہ لاعصیان فی التاخیر یدل علیہ ما فی بعض شروح المنہاج فان لم
یمت المکلف الظان بالموت وظہر کذب ظنہ وفعلہ ای فعل المکلف
الظان الفعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعا فالجمہور علی انہ ای
علی ان فعل الواجب فی وقتہ اداء لا قضاء لصدق حدہ ای حد
الاداء علیہ ای علی فعل الواجب فی وقتہ اذ حد الاداء فعل الواجب فی
وقتہ المقدر لہ شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی ای جزء
منہ فعل المکلف ذلک الفعل الواجب کان اداء وبہ قال ابو حامد الغزالی
من الشافعیۃ کما نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج وقال القاضی
ابو بکر الباقلانی من المتکلمین کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی

حسين من الفقهاء، كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذي
ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعًا او لا قضاء لان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعًا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت
فيه ولم يفعل فيه اي لم يقع فعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الجزء وقتاله
شرعًا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله في غير
وقته المقدر له شرعًا قضاء لا اداء قال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعل
الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع
عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان كونه
قضاء مبنيا على ان العصيان ينافي الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من شبهته كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اي دخول
الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل به فانه
يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطأ اعتقاده بان ظهر

ان الوقت کان لم یجیٔ فلم ینقض بل الآن جاء وفعل المکلف المعتقد لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ الفعل کالصلوٰة فی الوقت المقدر له شرعًا فهو ای الفعل المذکور اداء اتفاقًا بین الجمهور والقاضی بلاخلاف فلا اثر للاعتقاد البین خطأه ذکر الابهری فی حاشیة شرح المختصر ظاهره انه قیاس خلفی ای لو کان فی الفعل فی الوقت المشروع اولًا مع تاخیره عن الوقت المظنون قضاء لزم ان یکون قضاء ایضًا لو اعتقد انقضاء الوقت واللازم باطل بالاتفاق فکذا الملزوم انتهی وتوضیحه اذ لو صح الدلیل المذکور لکون فعل الظان فی الوقت قضاء لزم ان یکون فعل هذا المعتقد ایضًا قضاء فانه یجری منه کما یجری فی ذلک بان یقال وقت فعل هذا المعتقد شرعًا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم یفعل الفعل المذکور قبل هذا الوقت بل فعله فی هذا الوقت ففعله فی غیر وقته وهذا هو القضاء والتالی باطل فالمقدم مثله اقول الفرق بین ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بیّن فان فی الاول ای فی ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقًا لا للاداء ولا للقضاء وفی الثانی ای اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقًا فالاول متضیق من کل وجه من الاداء والقضاء وبعد التضیق کذلک لا یکون اداء بخلاف الثانی فانه لیس بمتضیق من کل وجه بل هو متضیق فی اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء وبعد التضیق کذلک یکون اداء لا قضاء فتامل اشارة الی ان الفرق غیر نافع فی کون الفعل فی الاول قضاء وفی الثانی اداء لان القاضی

جعل الدوران مع الظن لتحقق العصیان فی الصورتین لانہ لو ظن الموت فی جزء من الوقت ولم یؤد قبلہ بل اخرہ الی مابعدہ یکون عاصیاً و لو ظن انقضاء الوقت ثم ادی الفعل فی الوقت یکون عاصیا ایضاً اذ الوقت بحسب ظنہ فی الصورتین قبل الوقت المؤدی فیہ وہو قد انقضی ومؤخر الفعل الی ان ینقضی الوقت عاص والعصیان لاینافی الاداء کما فی صورۃ اعتقاد الانقضاء ومن اخر الفعل کالصلوۃ مع ظن السلامۃ فی الوقت الآتی و

مات فجاءۃ ای بغتۃ فالتحقیق انہ ای من اخر لایعصی اذ التاخیر جائز لہ ہھنا بخلاف التاخیر مع ظن الموت فانہ غیر جائز ولا تاثیم بالجائز اشار بلفظ التحقیق الی انہ فیہ خلافا والی ضعف قول من قال بالعصیان بدلیل تحقق الوجوب ورد ذلک القول بوجہین احدہما ان معنی الواجب علی ما مر ما یذم شرعا تارکہ فی جمیع وقتہ وہنا ماترکہ فی جمیع وقتہ باختیارہ بل ترکہ فی بعضہ باختیارہ وفی بعض آخر بالموت الذی لم یکن باختیارہ وثانیہما انہ علی تقدیر عدم الموت لایعصی اتفاقا فکذا علی تقدیر الموت لان الموت لایصح سببا للعصیان وقد ردہ المصنف ایضاً موافقا لما ردہ القاضی عضد شارح المختصر بان التاخیر جائز لہ الی الوقت المضیق اذ الکلام فی الواجب الموسع ولا تاثیم فی فعل الجائز والقول بان شرط الجواز ای جواز التاخیر سلامۃ

العاقبۃ نفسہا لا العلم بہ ای بسلامۃ العاقبۃ حتی یؤدی شرط العلم بسلامۃ العاقبۃ الی التکلیف المحال فان العلم بسلامۃ العاقبۃ ممتنع الحصول عادۃ وما ہو کذلک فہو محال بالعادۃ وشرط المحال عادۃ تکلیف بالمحال العادی

جاز تجویز الفعل فی الجزء الاول فان التاخیر لیس بجائز مع ظن الموت فان التاخیر معصیۃ منہ م ان شرط الجواز مع ظن السلامۃ ... (حاشیہ جزئیاً غیر مقروء)

وانه عيب والتعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون تكليفا محالا فيؤدى
هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة فى الواقع فلم
يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها
غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف شرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدى الى التكليف
المحال يقتضى هذا القول التخيير بين ممكن اى جائز وهو التاخير
حال السلامة و ممتنع اى محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اى التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لامخيرا او عدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام فى الواجب الموسع
فتدبر لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمرى ومنقوض بالتخيير بين الصوم
والاطعام فان الحنث ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق ابن الحاجب
بين ما وقته العمر اى الواجب الذى وقته تمام العمر كالحج
فيعصى بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره
اى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال فى المختصر وهذا بخلاف ما وقته العمر
فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمرى والواجب الموسع فان كان
سبب العصيان فى الاول الوجوب فينبغى ان يعصى بالثانى ايضا وعذر الفجاءة
فى الواجب الموسع بان الموت فجاءة ليس لصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصى عام في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجاءة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق و لا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه [١٥] فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر مع
ظن السلامة والموت فجاءة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم
يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت مفاجاة قبل فوت
التضييق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدر له شرعا
وههنا ترك في جميع وقته المقدر وههنا ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له التاخير
فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى
بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء
الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اذا لم يكن توقعه
للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز
تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير

[١٥] قوله وفيه ما فيه تقريره ان الفرق الذي ذكره السيد قدس سره من قبل ابن الحاجب [illegible]

مع الموت فجارة اذ لا تاثیم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فیلزم التکلیف
بالمحال کما فی غیرہ وعلی تقدیر عدم الفرق لا یعصی للدلیل الدال علی جواز
التاخیر فیما وقتہ لیس تمام العمر ولکن المصنف لما اختار الفرق بینہما توجہ
علیہ النقض بالموسع الذی وقتہ تمام العمر فتصدی لدفعہ بان فی الموسع الذی
وقتہ العمر لو جاز لہ التاخیر ابدا واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا بخلاف
الظہر مثلا فان جواز تاخیرہ الی ان تضیق وقتہ فلا یرتفع الوجوب کذا ذکر
السید قدس سرہ قال القرابا غی اقول اذا فرض وقوع الفجارة قبل وقت
التضیق فلو جاز لہ التاخیر واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان
یقال ترک الظہر فی الصورة المفروضة لیس ترکہا فی جمیع الوقت المقدر لہ
شرعا فلم یتحقق العصیان اذ لم یترک الواجب فی جمیع وقتہ وہذا بخلاف ما وقتہ
العمر اذا ترک بالفجارة لانہ ترک فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا لانہ تمام عمرہ و
اعترض علیہ السید رحمہ اللہ موافقا لما ذکر فی بعض شروح المنہاج من
ان الفرق المذکور لا یقدح فیما ذکرنا من الدلیل المشترک بین الصورتین غایتہ
انہ یعارضہ فی ہذہ الصورة فلا یتحقق فیہا مقتضی احدہما لمقاومة کل منہما الآخر
ثم قال والذی یمکن ان یقال فی توجیہہ ہو ان المعارض اعنی ارتفاع الوجوب
دلیل قطعی وما ذکرتموہ ظنی فعمل بہ فیما عدا صورة المعارضة وفیہا یتعین اعمال المعارضة
القطعی دونہ اقول ما ذکر من الدلیل قطعی لقطعیة مقدماتہ علی ما لا یخفی واما المعارض
فلیس بتام سیما ان یکون قطعیا مفید اللعلم وذلک لانہ لا یلزم رفع وجوبہ
لانہ ما ترکہ فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا بحسب ظنہ اذ الوقت بحسب ظنہ

ازيد من هذا مسئلة اختلف فی وجوب القضاء هل هو بامر ... بلا غير

امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء بامر جديد الاكثر

اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام فی التحرير ومنهم اصحابنا

العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه ابن

امير الحاج فی التقرير وهو مذهب الامام فی المحصول والارموى فی الحاصل

وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى ومختار ابن حاجب فی المختصر

او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء

المختار لعامة الحنفية كالقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى

ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه

ابن امير الحاج فی التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء

بامر جديد او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول اى بمثل يدرك العقل مماثلته

للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غير

معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح

البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او فی القضاء

مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم كما هو

الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى و

الدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى

هذا الامر للقضاء كما يقتضى للاداء فيكون صم يوم الخميس الذى هو امر باداء الصوم يوم

الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعلم اقتضاء

یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بلا نهی والا ای وان لم یکن
عدم الاقتضاء المذکور بدیہیا کان الصوم فی یوم الجمعة اداء براسہ
لاقضاء للاول فان الاداء فعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعا واذا کان کلام
الشارع صم یوم الخمیس مثلا مقتضیا لصوم یوم الجمعة فکان ہذا الکلام فی قوة
قولنا صم اما یوم الخمیس او یوم الجمعة وہو تخییر بینہما فیدل علی کون یوم
الجمعة ایضا وقتا للصوم وسواء للصوم فی یوم الخمیس لان النص کما یدل
علی یوم الخمیس یدل علی صوم یوم الجمعة فلا یعصی المکلف بترک الصوم یوم
الخمیس کما لا یعصی بترک الصوم یوم الجمعة وہذا باطل فوجوب القضاء بامر لوجوب
الاداء ایضا باطل وهذا الدلیل للاکثر انما یتم لو کان عامة الحنفیة
ادعوا الانتظام لفظا ای انتظام وجوب القضاء فی لفظ یوجب الاداء
بان اللفظ الذی یدل علی القضاء بالمطابقة او التضمن وهو ای ادعاء الانتظام
لفظا بعید من عامة الحنفیة کیف ولا یلیق بحال احاد من الناس فما ظنک
باصحاب الایدی الطویلة فی العلوم ولو کان الدعوی ہذا لما احتاجوا فی ایجاب
القضاء الی دلیل زائد وحکموا بوجوب قضاء کل واجب کالجمعة والعید وتکبیرات
التشریق ولعل مقصودهم ای مقصود عامة الحنفیة من القول بوجوب
القضاء بما یوجب الاداء مطالبة شیء تتضمن مطالبة مثله ای مثل
ذلک الشیء عند فوته ای فوت ذلک الشیء فایجاب الاول ای الاداء
بنص موجب ایجاب الثانی ای القضاء بذلک النص لا بنص مبتدأ
فان ایجاب الاول یدل علی ان ذمة المکلف مشغولة بما اوجب علیہ فلا بد من

تفریغ الذمة والتفریغ اما باتیان ما اوجب او باتیان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم معرفات القضاء اے الاشیاء التی یعرف بہا القضاء بمثل
معقول او قیاسه ای غیر معقول یجوز ان تکون تلک المعرفات غیره
ای غیر ما یوجب الاداء نصا کان ذلک الغیر او قیاسا غیر النص فلا
یرد انه اذا وجب القضاء بما یوجب لاداء فما الحاجة الی النصوص الواردة فی
القضاء لان النصوص الواردة فی القضاء معرفات للقضاء یحتاج الیہا لمعرفة
المثل لا موجبات له لکن الکلام فی ہذا المقام فی اصل سبب الوجوب
ای فی نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل ہو امر الاداء الموجب له وامر آخر
غیر امر الاداء فافہم فانه دقیق وما یجاب به عن دلیل الاکثر فی المشہور
علی ما ذکره ابن الہمام وغیره ان مقتضاه ای مقتضی صم یوم الخمیس امران
الاول الصوم فان المقید یتضمن المطلق والثانی کونہا ای کون الصوم فی یوم الخمیس
فاذا عجز المکلف عن الثانی ای کون الصوم فی یوم الخمیس لفواته ای لفوات
الصوم یوم الخمیس بقی اقتضائه ای اقتضاء صم یوم الخمیس الصوم مطلقا سواء کان فی الجمعة
او غیرہا فلا نسلم بداہة عدم اقتضاء صم یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بل الاقتضاء بین
ولا یلزم کون صوم یوم الجمعة اداء لان وقته ما ہو مستفاد من القید وہو قد فات ففعله
فی غیر وقته وہو المعنی من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم یوم الخمیس اولا بالذات
والصوم یوم الجمعة ثانیا وبالعرض عند فوات الصوم یوم الخمیس فلا یکون الصومان
مساویین فی غایة التحقیق ط لانا لا نسلم ان مقتضی صم یوم الخمیس امران
بل مقتضاه الصوم فی یوم الخمیس فقط اذ لا وجوب للصوم فی صم یوم

الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا اى لكون
الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً
ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن
هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و
فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه اى
فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو
شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لا خفاء فى انا اذا تعقلنا
صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم
الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدقان
عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه
فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا
انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر يعنى المطلق فثبت بالامر الاول ومن
ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد
فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

بحسب الوجود شيئان او شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظرا الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمائزهما هل هو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كذا فى شرح الشرح فى توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس الا المقيد لان المطلق فى الامر ليس الا الموجود فى الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لابشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع فى ان ذلك المقيد هل هو فى الخارج شيئان كما فى اللفظ والتعقل ام شئ واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذى كان مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيد وبنه بالتعبير عن المقيد بلفظ ما صدقا عليه ثانيا على ان فى هذا الشق وهو ان لا يكون المطلق والمقيد شيئين فى الخارج لابد ان يصدق المطلق والقيد على هذا الشئ الواحد لعدم التمائز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر انما التمائز بينهما فى العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد الخارجى ولما لم يكن المطلق والقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقى له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا نبه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه الذى يوجد فى الخارج ليس مركبا فى العقل من هذين المفهومين كيف

ولو کان کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم
موجود فی الخارج کذلک الجسم الابیض فذلک مما لا شک فیه وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منهما حقیقیا کما فی ہذا المثال اقول الاظہر فی توجیہ الخلاف ان
المطلق فی العبادۃ الموقتۃ ہی تلک العبادۃ والوقت قید له خارج عنه لکنه
یحتمل ان یکون مشروطا به حتی لا یصح شرعًا بدونه اذ لا یجعله الشارع شرطا فی
صحتہ لنفسها بل فی کمالها فاذا فات قید بقی اصل وجوبها مع نقص فیه وحینئذ لا
تکون المسئلۃ مبنیۃ علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء
العرف واللغۃ علی تدقیقات الفلاسفۃ لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی
ما ذکره کان الحق ہو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمۃ
ان لا تمایز بین الجنس والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره
فی المواقف وحینئذ للقائل بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
لیس کلامی مبنیا علی ہذا حتی یندفع بما تقرر فی الحکمۃ بل بما قررنا ولا یخفی
ان ذلک الاحتمال محتمل صحیح اظہر مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا
فلا یحسن الجزم بالاول انتہی اقول ردا علی من ذہب الی وجوب
القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والمقید القید ہہنا ای
فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وہو یوم الخمیس واتحاد مقولۃ متی
ای الزمان بالمظروف وہو الصوم ہہنا وان صح کما ذہب الیه
الفلاسفۃ فلا یلزم من انتفاء فرد منها ای من مقولۃ متی انتفاءه
ای انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولۃ اتفاقا الیس زید

الموجود فی الامس ہو الموجود فی الآن وفرو منی قد تبدل وما تبدل زید فاتحاد الظرف مع المظروف لایدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف فیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فلیس ابتناء المسئلۃ علی الاتحاد والتعدد فتامل لعلہ اشارۃ الی انا سلمنا انہ لایلزم انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لانسلم انہ لایلزم بطلان ایجاب المظروف عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد لاتعدد فیہ فبطلان ایجاب الظرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج فی القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتۃ ونوقض مختار الحنفیۃ وہو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی من نذر ان یعتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکفہ ای لم یتفق لہ ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایۃ قضاءہ ای قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث لایصح قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبہ النذر ای لم یوجب نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجبا للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضا بالصوم الجدید واذا کان موجبا للاداء بالصوم الجدید لما صح اداء ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمقدم مثلہ فعلم ان موجب القضاء امر آخر غیر موجب الاداء والجواب عن ہذا النقض ان نذر الاعتکاف کان موجبا لہ ای للصوم الجدید ولا نسلم ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانہ ای الصوم الجدید شرطہ ای

شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم رواه الدارقطني والبيهقي
والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط فايجاب
الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر اثره اي
اثر نذر الاعتكاف فے ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور وهو اي
المانع وجوبه اي وجوب صوم رمضان قبله اي قبل النذر والاداء
اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فے رمضان و
فيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادے الاعتكاف فاما ان يترك
صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود الذي هو الشرط
الى غير المقصود وهو الاحق فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم التبعي فلما
زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اي اثر نذر الاعتكاف فے
ايجاب الصوم الجديد ولهذا اي ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع لا يقضي
النذر المذكور في رمضان اخر ولا في واجب اخر لان الصوم غير
مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فے
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول اذا
الخلف الذے هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان الاول
فلما كان الاعتكاف صحيحا فے رمضان الاول صح فے قضائه لصومه هذا
اي خذ ذا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
به اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فے قوله تعالى واذا نودي

قوله والواجب المطلق اي الذي لا يكون مقيدا بمقدمة الوجوب ... فلا يجب تحصيلها كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج ... وان كان مقيدا ... فالواجب بمنزلة الاداء

للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ قید ایجاب السعی الی ذکر اللہ تعالیٰ
ای صلوٰۃ الجمعۃ وخطبتہا بالنداء اذا لم یکن مقیدا بہ فہو الواجب المطلق ای
بالنسبۃ الی مالم یقید بہ وان کان مقیدا بالنسبۃ الی مقدمۃ اخری کما فی قولہ
تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس فان اقامۃ الصلوٰۃ واجبۃ مطلقۃ بالنسبۃ
الی الوضوء لعدم تقییدہا بہ فی الامر بہا مع توقفہا علیہ ومقیدۃ بالنسبۃ الی الوقت
الذی قیدت بہ فی الامر بہا فالواجب المطلق مالم یقید ایجابہ بما یتوقف علیہ
لا مالم یقید ایجابہ بشئ اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیرًا بوجود محلہ والقدرۃ
الممکنۃ فیہ الی غیر ذلک کذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر وذکر
التفتازانی فی شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت
وعلی کل حال فنوقض بالصلوٰۃ فزید فی کل وقت قدرہ الشارع فنوقض بصلوٰۃ
الحائض فزید الا لمانع وہذا لا یشمل غیر الموقتات کالنذور الموقتۃ والایمان المطلقۃ
ولا مثل الحج والزکوٰۃ من الموقتات فی ایجاب ما یتوقف علیہ من الشروط
والمقدمات واشار المحقق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبۃ الی تلک
المقدمۃ حتی ان الزکوٰۃ بالنسبۃ الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب والی تعیینہ
وافرادہ مطلق فیجب انتہی قال الامام فی المحصول الواجب المطلق ہو ما
یجب علی کل مکلف فی کل حال ویلزم منہ ان لا یوجد واجب مطلق اصلاً
اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتی فی حال الحیض وقیل ما یجب علی
کل مکلف فی کل وقت وعلیہ ما علیہ کذا ذکرہ العلوی فی حاشیۃ شرح الشرح
وذکر السید الشریف فی حاشیۃ شرح المختصر الواجب المطلق ما لا یتوقف

وجوبہ علی مقدمتہ موجودۃ من حیث ہو کذلک وانما اعتبر الحیثیۃ لجواز ان یکون
واجبا مطلقا بالقیاس الی مقدمتہ ومقیدا بالنسبۃ الی اخری فان الصلوۃ
بل التکالیف باسرہا موقوفۃ علی البلوغ والعقل فہی بالقیاس الیہما مقیدۃ
واما بالاضافۃ الی الطہارۃ فواجبۃ مطلقۃ وبالجملۃ الاطلاق والتقیید امران
اضافیان ولابد من اعتبار الحیثیۃ فی حدود الاشیاء الداخلۃ تحت
المضاف وقد صرح بہ صاحب الشفاء فی مباحث الجنس انتہی واتفق
العلماء قاطبۃ علی ان مقدمۃ الواجب المقید بتلک المقدمۃ لیست بواجبۃ فلا
یلزم من ایجاب صلوۃ الجمعۃ وخطبتہا فی الآیۃ المذکورۃ ایجاب النداء لہا
وانما الکلام فی مقدمۃ الواجب المطلق ہل ہی واجبۃ ام لا فالمختار انہا
واجبۃ مطلقا ای سواء کان سببا مقتضیا لوجود المسبب
او شرطا ای لایتاتی الفعل الواجب بدونہ ولا یلزم تاتی الفعل الواجب
بتاتیہ سواء کان الشرط شرعا ای یجعل الشارع ایاہ شرطا للفعل
الواجب کالوضوء فان الشارع جعلہ شرطا للصلوۃ او عقلا ای
بجعل العقل ایاہ شرطا للفعل الواجب کترک الضد للفعل الواجب فان العقل
یجعل ترک النوم الذی ہو ضد لاقامۃ الصلوۃ شرطا لاقامۃ الصلوۃ او عادۃ
ای بجعل العادۃ ایاہ شرطا للفعل الواجب کغسل جزء من الراس بغسل الوجہ
فان العادۃ تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجہ فی الوضوء
اذ غسل الوجہ لا یتحقق فی العادۃ الا مع غسل جزء من الراس وان
امکن غسل الوجہ عند العقل بدون غسل جزء من الراس وہذا بدون

نص السبب قول الاکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی
عضد فی شرحہ وابن الھمام فی التحریر والتاج السبکی فی جمع الجوامع وھو
الاصح عند الامام واتباعہ والآمدی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج
وقال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یمکن ادراج الاسباب فی عبارۃ
المتن فی صدر المسئلۃ فان قولہ وغیر شرط یتناولھا باطلاقہ انتھی وقیل
مقدمۃ الواجب المطلق واجبۃ فی السبب فقط دون الشرط ای ان کانت
المقدمۃ سببا لا شرطا وھذا المذہب لم یذکرہ ابن الحاجب قال العلامۃ قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر ھذا مذہب الواقفۃ وقیل مقدمۃ الواجب المطلق
واجبۃ فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلی والعادی والسبب وھو
مختار صاحب البدیع من الحنفیۃ ومختار امام الحرمین من الشافعیۃ ومختار ابن
الحاجب من المالکیۃ فیما عدا السبب وقیل لا وجوب مطلقا سواء
کانت المقدمۃ سببا او شرطا قال الاسنوی فی شرح المنہاج لا ذکر لھذا فی
کلام الآمدی ولا کلام الامام واتباعہ نعم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر و
ان کان کلامہ فی الصغیر فی اثناء الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ واقرہ القاضی عضد فی شرح المختصر والسید فی حاشیتہ وذکر التفتازانی
فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب السیف
مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف فی غیرہ انتھی وذکر الابھری
فی حاشیۃ شرح المختصر وقال بعضھم ان کان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ وان کان شرطا فلا وھذا المذہب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لایتضمن اقتضاء مایتوقف علیہ سواء کان سببا
او شرطا شرعیا او عقلیا او عادیا وقیل مقدمۃ الواجب ان کان سببا فالاخلاف
فی وجوبہا یردہ ما قالہ المصنف وما قال صاحب المنہاج وجوب الشئ مطلقا
یوجب وجوب مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل موجب السبب دون
الشرط وقیل لافیہما انتہی وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح
المختصر فی بعض شروح المنہاج الخلاف قد وقع فی السبب ایضاً
وکلام المنہاج صریح فی ذلک حیث قال وجوب الشئ مطلقا یوجب وجوب
مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل یوجب السبب دون الشرط وقیل لا فیہما
والقول الثانی مما اختارہ المرتضی الشریف رحمہ اللہ ولم یذکرہ المصنف ووجہہ
ان حصول المسبب واجب عند حصول سببہ بخلاف المشروط بالقیاس
الی شرطہ فالسبب اشد تعلقا کانہ ارید بالسبب العلۃ التامۃ لا المقتضی فی
الجملۃ والفرق ضعیف لاستوائہما فی امتناع تحقق الواجب بدونہما وہو مناط
الوجوب فی السبب ولا دخل فیہ لاستلزام تحققہ تحقق المسبب والقول
الثالث لاتابی عنہ عبارۃ المتن بل ینبغی حمل قولہ لافیہما علی نفی الوجوب
فی الشرط الشرعی وغیرہ مطلقا سواء کان سببا ام لا کما ہو الظاہر حتی
لایکون مذہبا آخر لم یکن مذکورا فی الکتب المشہورۃ فہواء التفتازانی
رحمہ اللہ مع غفلتہ عن کلام المنہاج غفل عن عبارۃ الکتاب ایضا انتہی والدلیل
لنا ای للقائلین بوجوب المقدمۃ مطلقا ان التکلیف بہ ای بالواجب

بدون تکلیف المقدمۃ یؤدی الی التکلیف بالمحال لان المقدمۃ

لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال
باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف
عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع
ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند
عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الآمدي و
صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه
وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم

الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام ١ م ٥٧

بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان
اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب
او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون
تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف
بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب
يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان
يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب
كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس
وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير
دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام في وجوب ٥٢
المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة وفرض
ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك الشئ
الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة والا يلزم التكليف
بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض عدم دليل آخر
ان قلت كيف تجب المقدمة وهى غير مامورة ولو كانت واجبة لكانت
مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر صريحا
قلت لا نزاع فى ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة ففى
واجبة بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع فى الوجوب الاستتباعى
للمقدمة لا فى الوجوب الصريح لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعى
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط
وهذا اى لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاصى
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
منسوبة اليها بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم فى شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظى وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل ميرزاجان
فى حاشية شرح المختصر فاعلم انه لكان النزاع فى ان الامر بالشئ

بل ہو الامر بمقدمتہ بمعنی ان الخطاب یتعلق بہ وکان الوجوب المتعلق بالمقدمۃ
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلک الواجب وہو المستفاد من کلام المصنف
ای ابن الحاجب فی الدلائل التی ذکرہا فی ان غیر الشرط لایجب وکذا من جواب
دلائل الجمہور حیث قال ان اردت بہ انہ لابد منہ فمسلم لکنہ غیر محل النزاع وان
اردت بہ انہ مامور بہ شرعا فہو ممنوع وہو المدعی فاین دلیلہ انتہی فالحق
ان مقدمۃ الواجب فی غیر الشرط الشرعی لایجب کما اختارہ المصنف واما
الشرط الشرعی فیمکن ان یقال ان جعل الواجب مشروطا بہ وجعلہ واجبا
بمنزلۃ الخطاب المتعلق لوجوبہ وان کان النزاع فی الاعم من ذلک فالحق مع الجمہور
ان مقدمۃ الواجب فی الواجب المطلق واجب مطلقا والظاہر ان النزاع
فی ذلک المعنی الاعم لان غرض المجتہد انما یتعلق بکون مقدمۃ الواجب واجبا
مطلقا سواء تعلق بہ الخطاب اصالۃ ام لا اذ مقصودہ استنباط حکم الوجوب مطلقا
انتہی والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب مایتوقف علیہ
الواجب من المقدمۃ لزم تعقل الشخص الآمر الموجب لہ ای لمایتوقف
علیہ الواجب من المقدمۃ اذ لو لم یلزم التعقل لادی الی الامر بشئی وایجابہ
مع عدم شعور الآمر بہ الموجب لہ وہو بدیہی الاستحالۃ واللازم اعنی لزوم تعقل
الشخص الآمر الموجب لہ باطل لانا نقطع بجواز ایجاب الفعل مع الذہول والغفلۃ
عن مقدماتہ قلنا فی رد ہذا الدلیل لزوم تعقل الموجب للشئی لوجوبہ
ممنوع وانما یلزم تعقل الموجب للشئی لو کان وجوبہ اصالۃ وبالامر
صریحا ووجوب المقدمۃ لیس اصالۃ وبالامر صریحا بل تبعا من غیر الامر صریحا

له قوله وكان الوجوب [illegible] فيه اشارة الى [illegible] ابن الحاجب من [illegible] الشرط [illegible] بالوجوب لانه لا يلزم من جعل الشئ شرطا [illegible] قوله غير [illegible] [illegible] مطلقا [illegible]

وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر على الاستدلال
بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على الاول منع
الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي في حاشية
شرح الشرح بقوله لانسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما يجب بالاصالة
لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر بقوله قد مر ان الوجوب
مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب الطلب بشئ من غير
شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده الشارح العلامة من
ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان الملازمة
ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور به محال بالبديهة
انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر فمن ههنا اي من عدم لزوم تعقل الموجب
له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه اي بنفس
ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل والتعقل غير لازم ههنا
ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون مقصودا بالذات و
هو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع على المسئلة القائلة مقدمة
الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون مندرجا تحت اصل
كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والاصحاب المنهاج جعله تنبيها
وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور قبله بطريق
الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ الواحد على وجوه مختلفة الفرع الاول

ـه قوله ولا وجوب النية على ان النية تجب بالمقدمة ايضا ليس بلازم عند الحنفية كالوضوء للصلوة ١٢ منه رح

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رآها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد مات ولم يعلم
الزوج ايتهما زوجته فحينئذ حرمتا اى حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل
له وطى واحدة منهما لان الوطى باحدهما يوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطى
الاجنبية والكف للنفس عن الحرام واجب وهذا اى الكف عن الحرام في هذه الصورة
لا يكون الا بالكف للنفس عنهما اى عن المنكوحة والاجنبية جميعا للاشتباه
ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة
للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا في الفرع الثاني
لو قال احد مخاطبا لزوجتيه احداكما من غير تعيين طالق حرمتا اى
حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطى بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
وطيها يقينا من غير شبهة فيه اى في تحريمها اذ الوطى بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيهما اجتناب عن الحرام بلا
شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيهما
لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق
واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم
يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء فقال في فرع آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة فى المغيا

ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية

كالمرافق فانها غاية لغسل الايدى لا يتيسر فى العادة علم وجود غسل الايدى

من حيث انه مغيا بدون دخولها فى الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا

فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا

بحر العلوم وعموم التوقف فى الغايات كلها محل تامل بل انما يصح فى البعض التى

هى مقدمات للمغيا انتهى وفى المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء من الغاية

فى حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل بعض

الراس ولو قليلا فى غسل الوجه وامساك جزء من الليل فى الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يعنى اذا وجب الشئ

يفهم فى ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضى ابى بكر الباقلانى

آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصرى من المعتزلة والامام الرازى والآمدى

نص عليه السبكى فى جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية

ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقيل يقتضى كراهة ضده وهو قول

فخر الاسلام والقاضى ابى زيد وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام واتباعهم

من المتاخرين كذا فى التحرير والتقرير وقيل وجوب الشئ الذى هو الامر

بالشئ نفس النهى عن ضده وهو قول القاضى ابى بكر الباقلانى ومتابعيه

اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده كذا فى مختصر ابن الحاجب

وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ذكره السبكى فى جمع الجوامع وتابعه

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو معزو الى ابي الحسن الاشعري و
متابعيه انتهى فمنهم اي من القائلين بان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده
على الوجهين منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر الندب
فجعلهما اي امر الوجوب وامر الندب نهيا عن الضد تحريميا في امر الواجب
و تنزيها في امر الندب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب
فجعله نهيا عن الضد تحريميا دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا
عن ضده ولا متضمنا للنهي عن ضده عقلا وعليه اي على هذا القول
المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموي في الحاصل عن اكثر المعتزلة والامام
في المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين
وابو حامد الغزالي ثم الاقوال في النهي كذلك كالاقوال في الامر فقيل حرمة
الشئ بالنهي تتضمن وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة مؤكدة وقيل
النهي عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهي امرا بالضد ولا متضمنا له عقلا
الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد ان كان له اضداد وان كان له
ضد واحد فالامر نهي عنه فالامر بالقيام نهي عن القعود والاضطجاع والسجود
وغيرها والامر بالايمان نهي عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
والحنفية والمحدثين وقيل نهي عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحرير بخلاف
النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من الحنفية و
الشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية والمحدثين نص
على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل[٥] في النهي لا كذلك

٥ قوله وقيل لا اي قالوا ان الامر يقتضي ضده [illegible]

اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او يتضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان لم تكن
مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك
اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون
الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم
عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم
ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد
الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل
به على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلا عن

له قوله [illegible] الاشتغال بضده اى [illegible] من لوازم تحريم الفعل الى آخر المقدمات [illegible]
له قوله وفيه شئ [illegible] الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال [illegible] ايجاد السكون يجوز ان يكون عدميا ونقول بان الكف [illegible] فيكون امرا [illegible] عن محل النزاع [illegible]

الاشتغال والخطاب فے الامر والنهی واجب لذات والتفاوت
بالاصالة والتبعية فالخطاب فے الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية
للحرمة والخطاب فی النهی بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب کما فی ایجاب
المقدمة ای مقدمة الواجب اللازم من ایجاب الواجب فان الخطاب
فے ایجاب الواجب بالاصالة وفے ایجاب المقدمة بالتبعية کما عرفت سابقا
ومن ههنا اے من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية فے الخطاب
قیل وجوب الشئ یقتضے کراهة ضده وحرمة الشئ یقتضے کون
الضد سنة مؤکدة فان الخطاب بالضد فے خطاب الشئ خطاب ضمنے
وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصریح کذلک الثابت
بخطاب الضمن یکون ادون من الثابت بخطاب الصریح ولو کان الخطاب
الصریح بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما لم یوجد الخطاب
الصریح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنی فقط فثبتت کراهة الضد
التی ہے ادون من الحرمة لکن یلزم من القول بان وجوب الشئ
یقتضے کراهة ضده اطلاق المکروه علے الممتنع والحرام اذ ضد الواجب
مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قیل
بکراهة ضد الواجب فاطلق المکروه علی الحرام والممتنع مع ان المکروه والحرام
نوعان متباینان واطلاق احد المتباینین علے الآخر باطل فان قلت
اذا کان الامر نهیا عن جمیع الاضداد والنهی امرا باحد الاضداد فالامر
بالشئ کالقیام نهی عن ضد کالقعود وضد کالاضطجاع عینا علی

سبیل التعیین لا علی سبیل التخییر والنھی عن الضد کالقعود یستلزم الامر بالضد الاٰخر کالاضطجاع تخییرا فھذا الضد کالاضطجاع منھی عنہ عینا ومامور بہ تخییرا فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شیٔ واحد فکان جائزا وممتنعا ھذا خلف ای باطل قلت لانسلم بطلان کون الشیٔ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامکان بالنظر الی شیٔ لاینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شیٔ اٰخر وھٰھنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النھی عن القعود وامتناع الاضطجاع اما بالذات لکونہ منھیا عنہ لذاتہ او بالنظر الی الامر بالقیام لایقال یلزم علی الاول ای علی ان وجوب الشیٔ یتضمن حرمۃ ضدہ حرمۃ الواجبات فان من الواجبات ماھو ضد لواجب اٰخر کحرمۃ الصلوٰۃ من حیث انھا ای الصلوٰۃ ضد الحج وبالعکس ای حرمۃ الحج من حیث ان الحج ضد الصلوٰۃ اذ وجوب الحج یتضمن حرمۃ ضد الحج وھو الصلوٰۃ ووجوب الصلوٰۃ یتضمن حرمۃ ضد الصلوٰۃ وھو الحج ویلزم علی الثانی ای علی ان حرمۃ الشیٔ یتضمن وجوب ضدہ وجوب المحرمات فان من المحرمات ماھو ضد لمحرم اٰخر ولو تخییرا کوجوب الزنا فانہ ضد للواطۃ لانہ ای الزنا ترک اللواطۃ وترک الشیٔ ضد لہ وبالعکس ای وجوب اللواطۃ فانھا ضد الزنا لان اللواطۃ ترک الزنا اذ حرمۃ اللواطۃ تتضمن وجوب الزنا وحرمۃ الزنا تتضمن وجوب اللواطۃ لانا نقول فی جواب مایلزم علی الاول من حرمۃ الواجبات

الامر بالشئی لا یقتضی الاستیعاب ای استیعاب المامور بہ للاوقات کلہا بل اتیان المامور بہ فی بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشئی نہیا عن الاضداد اثما بل یکون نہیا عن ضدہ فی وقت کونہ مامورا بہ فیمکن فعل ضدہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمتہ فاللازم علی ہذا ہو حرمۃ الصلوٰۃ فی وقت الحج وحرمۃ الحج فی وقت الصلوٰۃ وذلک واقع لا استحالۃ فیہ لا یقال یشکل ہذا بالواجبات الدائمۃ الوجوب کالایمان لانا نقول ہو من قبیل الادراک دون الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ فلیس من قبیل ما یضادہ فعل من الواجبات بل ہو شرط لصحتہا کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر وتعقبہ المصنف فی الحاشیۃ بان الدلیل لا یختص بالافعال بل یجری فی الادراکات ایضاً ومن ھٰھنا ای من اجل عدم اقتضاء الامر الاستیعاب وامکان فعل ضدہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمتہ قیل فی اصول البزدوی ان الشرط فی ان وجوب الشئی یتضمن حرمۃ ضدہ ان یکون الواجب مضیقا لا موسعا فان الموسع لا یوجب حرمۃ الضد اذ یجوز ترکہ وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انہ لا حاجۃ الی ہذا التقیید اذ کما انہ یجب الموسع فی جزء من اجزاء الوقت کذلک یحرم الاشتغال بضدہ او اضدادہ فیہ فان الحرمۃ علی حسب الوجوب انتہی لکن یلزم علی ہذا الجواب ان لا یکون الحج وقتہ العمر فانہ لو کان وقتہ العمر لکان الصلوٰۃ حراما فی العمر لانہ سلم فی الجواب حرمۃ ضد الواجب فی وقت الواجب الا ان یقال فی جواب ہذا اللزوم ذلک ای العمر وقتہ

[Marginal notes, partly legible:] فیقال فی ذلک ... یقال یشکل ہذا بالواجبات ... الدائمۃ کالایمان لانا نقول ... من قبیل الادراک دون الافعال ... بل ہو شرط ... بالافعال بل یجری فی الادراکات ... بالایمان ... [illegible]

اى وقت الحج نظرا اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضدا للصلوة وان لم يكن العمر وقتا للحج نظرا
الى الحج من حيث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذى تؤدى فيه الصلوة وقت
للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته وهى كونه
ضدا للصلوة و لانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من وجوب
المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة مثلا
كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييرا لدليل اى لاجل دليل
اصلى لاتبعى اخرجه المحل كالزنا من قبول التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطة و مآل الجواب تخصيص المسئلة بما لم يدل
الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة وجوب
الضد و لاصحاب سائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء الوجوب
كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة فى المبسوطات
من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات فارجع
اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج و
هو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافا للغزالى من الشافعية حيث
جزم بعدم بقاء الجواز فى المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة و
انما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز فالجواز جزء من

ماهية الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فمفهوم الوجوب امران جواز الفعل و
حرمة الترك يعني عدم جواز الترك فـ الناسخ للوجوب لا ينافيه اي لا ينافي
الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع المركب
بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قيل في رد استدلال
الجمهور بانا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز للاعم لكن لا نسلم ان الناسخ لا ينافي
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة
الترك اذ هذا الفصل يرتفع بسبب الناسخ فينافي الجنس الذي هو الجواز ايضاً
اذ الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع الجنس بارتفاعه اي بارتفاع
الفصل الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ
الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود
الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح و
العلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد استدلال
الجمهور بانا لا نسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم ذلك
الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا يتقوم الجنس الذي هو جواز
الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اي الفصل الآخر عدم
الحرج على الترك [illegible] بفصل

قوله قلنا يتقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج اقول هذا انما يصح في الجنس والفصل الذين يحاذي بهما المادة والصورة واما اذا كان كالوجوب من قبيل الثاني كما لا يخفى فلا يسوغ النقض عنه ١٢ منه رحمه الله

قوله وهو عدم الحرج او ترجيحه [illegible] ذلك كما في الحيوان والنبات وغيرهما [illegible] فالمادة [illegible] عن صورة [illegible] اخرى [illegible] بحالها [illegible] المادة [illegible] عن الصورة [illegible]

ولا یرتفع الجسم الذی ہو الجنس فانہ یتقوم بفصل آخر سوے النمو وہو الجمادیۃ
اعنی عدم النمو فیبقے الجسم جمادا فتدبر فانہ دقیق ولما فہم ماسبق
کون الجواز جنسا للوجوب صادقا علیہ مع ان الجواز مقابل للوجوب کان المحل
محل اشتباہ المنافاۃ اراد المصنف ان یفصل معانی الجواز لیرتفع اشتباہ المنافاۃ
فقال اعلم ان الجائز کما یطلق علی المباح وہو ما یستوی فیہ
الفعل والترک شرعا یطلق علی ما لا یمتنع شرعا فیشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلی ما لا یمتنع عقلا وہو الامکان المبحوث عنہ فی
الحکمۃ وعلی ما استوی الامران ای الفعل والترک فیہ شرعا ای بحسب
حکم الشارع او عقلا ای بحسب اقتضاء العقل وہذا المعنی اعم من المباح اذ
المعتبر فی المباح الاستواء شرعا فقط فیشمل المباح لتساوی الامرین فیہ شرعا
والافعال الممکنۃ عقلا لتساوی الامرین فیہا عقلا وعلی المشکوک فیہ الذی شک
فی فعلہ وعدمہ کذلک عقلا او شرعا اما المشکوک فیہ عقلا فما تعارضت الادلۃ العقلیۃ
فیہ واما المشکوک فیہ شرعا فما تعارضت الادلۃ الشرعیۃ فیہ کسور الحمار فان بعض الادلۃ
الشرعیۃ یدل علی طہارتہ وبعضہا علی نجاستہ وبالجملۃ فالجواز بالمعنے الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنے المباح مباین للوجوب
ہذا ای خذ ہذا مسئلۃ یجوز فی الواحد بالجنس ای الذی لہ
وحدۃ جنسیۃ بحیث یندرج تحتہ انواع مختلفۃ والتفتازانی فی شرح الشرح قال
فی تفسیرہ اے بالحقیقۃ بحیث لا یتعدد الا اشخاصا انتہے واقرہ الفاضل میرزا جان
فی حاشیۃ حاشیۃ المحقق [illegible]

[illegible marginal notes]

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم انتفائه
اجتماع الوجوب و الحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم و منع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين مكابرة
لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي[۱] الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهم
اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

[۱] قوله وصرفهم الى قصد التعظيم اه اي قولهم ان سجود السجود للشمس ليس [illegible] تعظيما [illegible] يقبح لان [illegible] تعظيم [illegible] واجب بالاتفاق [illegible] بافعال الجوارح [illegible]

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الآمدي انهم يقولون السجود مامور به واجب
لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر اقول ماذكره الآمدي ايضا لا يجدي نفعا اذ لا شك ان
التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا
بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان
لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسي
واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب
فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس ولم يعتد
بعض المعتزلة ومخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد يعتد به في الواحد
بالجنس بل انما الكلام اي النزاع في الواحد بالنوع اي
بالحقيقة والماهية فاما ان يتحد فيه اي في الواحد بالنوع الجهة
اي جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيهما اصلا او حكما
بان يكون التعدد فيهما في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة امرين
لكنهما تتساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك اي
اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب
والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح مستحيل
قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بل تكليفه اي تكليف اجتماع الوجوب
والحرمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال و
لهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

وهو يناقض التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بالمحال بل تكليفاً هو محال في نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرماً وواجباً
لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان
جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او يتعدد في
الواحد بالنوع جهة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب
باحدهما وتحرم بالاخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند
الجمهور تصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها صلوة مامورة من
الشارع وحرام لكونها شغلاً في ملك الغير بغير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب
عند هذه الصلوة لا بها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد والتاج
السبكي واستبعده اي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام
الرازي ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال في المحصول واما
القاضي فقد سلك مسلكاً آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع
مامورا بها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار طارئة كالجنون
والحيض ثم قال فيه رداً على القاضي هذا عندي بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب
هذا الرجل فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن
متمكن من الامتثال ابتداع اردء، واما السبب معصية لا اصل له في الشرع

له قوله ويسقط الطلب اه اي لان الصلوة المفروضة في الدار المغصوبة وان كانت حراما لكن يسقط عندها الطلب اذ قد يسقط الفرض عند فعل معصية كمن شرب [illegible] حتى جن [illegible] يسقط عنه الفرض [illegible] المعصية [illegible] الاسقاط [illegible] واستبعاد الامام الرازي حيث قال المحصول [illegible] سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداع [illegible] والسبب معصية لا اصل له في الشرع ١٢ شرح

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احدی الروایتین کما فی التلویح والکثر
المتکلمین وہم ابوہاشم واتباعہ علی ماصرح بہ امام الحرمین فی البرہان والجبائی
والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوۃ ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذہب الجمہوران الصلوۃ لولم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا لان
متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذلامانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل لان
ہہنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب الصلوۃ
ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار المکلف
جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لایخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر والنہی
حتی لاتبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق ولایقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوۃ المامور بہا ومنہی عنہ
لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ
فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار
المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالتشخص لکنہ ای الکون فی الحیز
متعدد باعتبار انہ ای ذلک الکون کون من حیث انہ ای ذلک الکون
صلوۃ وعبادۃ للہ تعالی وکون من حیث انہ ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوۃ
لان مافعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوۃ فی غیر المکان المغصوب اذ

النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

في الامر بالصلاة غيره اي غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك
التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه حين
طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب
الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في الحاشية المذكورة
الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اي تلك الدلالة فرع التضاد بين
النهي المذكور والامر المذكور واذا جوزنا الاجتماع بين النهي المذكور والامر
المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها في الدار
المغصوبة والقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ والاصل
في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب في الامر
بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فصار ما نحن فيه من الامر
بالصلوة والنهي عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى ذلك
الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر فانه
اي هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن السفر فمطيع
من جهة انه اتى بما امره به مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته بما نهى عنه مولاه وهو
السفر قطعا اي يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم يوم النحر
بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لعدم اتحاد المتعلقين باعتبار الجهتين
لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين جهة كونه صوما وكونه صوما في يوم النحر

اذ لا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر
من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر مثل فوع بان
التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم يوم النحر ممنوع
فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المغصوبة فبطلان
التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اي عند
الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اي في
يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به
القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهي ولو
سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راى الشافعية
بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو
اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع۔
بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن
الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع المتعدد والجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من وجه
فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

فی المختصر وغیرہ فی غیرہ تقریرہ علی ما ذکر القاضی عضد فی شرح المختصر ان
صوم یوم النحر لاینفک عن الصوم لان المضاف یستلزم المطلق بخلاف الصلوٰة
والغصب لامکان تحقق کل بدون الآخر فبین الصلوٰة والغصب عموم من وجه
وبین صوم یوم النحر الذی اضیف فیه الصوم الی یوم النحر والصوم المطلق
عموم مطلق والنزاع فیما کان بین الجهتین عموم من وجه وامکن انفکاک کل من
الجهتین عن الآخر لایدفع النقض عن عموم الدلیل فان الدلیل
لیس بخاص بما کان بین الجهتین عموم من وجه اذ مقدماته جاریة فی صوم یوم النحر
ایضاً اذ لاتضاد عند اختلاف الجهتین فهو عام ولم یورد النقض علی الدعوی بل
علی الدلیل فکیف یفید تخصیص الدعوی فی الدفع الا ان یقال فی تقریر الجواب
ان العام مطلقا لاحقیقة له ای للعام المطلق فی التحصل الاحقیقة
الخاص لاتحاد الجعل ای جعل العالم المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو کانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا کان تحصلهما واحدا
فلم تکونا متعددتین فی الحقیقة المتحصلة فیلزم اجتماع الحسن ای الوجوب
والقبح ای الحرمة فی الحقیقة المتحصلة الواحدة فلا تتعدد المتعلقان فیما
کان بینهما عموم وخصوص مطلقا ولامحذور فی العموم من وجه لان فیه
العام والخاص حقیقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقی فلا یلزم من کونهما منشأ
للوجوب والحرمة اجتماعهما فی ذات فتامل اشارة الی ان القول بان
العام مطلقا لاحقیقة له فی التحصل الاحقیقة الخاص لایتم الا اذا کانت الجهتان
اللتان هما العام والخاص ذاتیتین للواحد الذی اجتمع فیه الوجوب والحرمة

كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز

قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يقال ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة فانه يرجع الى الوصف غالبا ... فليجز مع الحرمة ... في التضاد ... غالبا في الذات والآخر في الوصف ... الاجماع ...

اجتماعہ مع الحرمۃ لانہما سواء فی التضاد وان کان احدہما غالبًا علی الآخر فی رجوعہ الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیۃ والمغلوبیۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا تعددت الجہۃ فہل یجوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمہور بدلیل ضعیف لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع ان کان قولہ لم یصح بالیاء التحتانیۃ وان کان بالتاء الفوقانیۃ فمرجعہ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ کما یشعر بہ کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب مع الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لا یکون مسقطا اذ الصحۃ عبارۃ عن موافقۃ الامر او سقوط القضاء واللازم اے عدم سقوط التکلیف والطلب معہا باطل فانہ قال القاضی ابو بکر الباقلانی وقد سقط التکلیف والطلب معہا اجماعا لانہم لا یامرون المصلین فی الدور المغصوبۃ بقضاء صلواتہم کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقد اورد العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمۃ لجواز ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عندہ دفعہ الفاضل میرزا جان بقولہ ولو حمل الصحۃ علی معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علی ما ہو عند الفقہاء لا بمعنی موافقۃ الشرع یندفع منع الملازمۃ انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق الاجماع وانکار صحۃ ما نقلہ القاضی علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرہان ان الاجماع الذی ادعاہ غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی یامرون بالقضاء وتقدیر الاجماع مع ظہور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لکونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضی لکونه اقرب
زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم یتحقق الاجماع وظهر خلافهم فی
القضاء ولا یعنی ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع کما توہم بعضهم ان المراد انه لا
اجماع مع مخالفة احمد وهو من اہل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل یعنی ان الاجماع لو کان متحققا لا یکون بعده فانه
معلوم الانتفاء کما فی شرح الشرح بل انما یکون قبله وحینئذٍ کان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ویندفع بهذا ما قاله الغزالی فی المستصفی من ان الاجماع حجة
علی احمد اذ لم یثبت الاجماع کما نص علیه القراباغی والابهری فی حواشی شرح
المختصر وفی اسناد ما قیل فی ابطال التالی الی القاضی اشارة الی ان ما نقل عن
السلف یبطل مذهبه کما قاله الامام فی البرہان من انه کما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ایضاً انها صلوة مامور بها فلئن کان یعتصم بالاجماع فلا ینبغی ان یجزمه
فی عین ما فعله ولکن ما نقل عن الامام انما یدل علی انه کما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط بها وهذا لا یدل علی ان الناقل فی الثانی هو القاضی وکیف
یظن بامثال ہؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعاً کان صریحاً فی خلاف مذہبهم
ولم ینبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضی واحمد کما ان
نقل الاجماع من القاضی بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد کذا ذکره الفاضل
میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر وقال الشیخ شہاب الدین المقتول فی
التنقیحات اما دعوی الاجماع فیه مع مخالفة احمد ففاسد واذا امتنع لا یتاتی
تصحیحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمین الی انه خالف الاجماع ومات

ميتة جاهلية انك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم ينقل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثا في النقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب لمتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا الخروج من بينك الجهتين من خطأ ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطأ ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل انه تكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهياً
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اي مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب
البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وههنا ليس شئ
منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه ويدفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة
والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان
الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية
للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذ ذا **مسئلة** يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب المخير
فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في خصال الكفارة والمقصود ههنا اي

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
ايها شاء جمعًا بان يترك الكل و بدلًا بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له
ان يجمع بينهما وفيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز
العقل ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في
الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه
اختلاف في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة
زعم انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر
بواحد مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة و
هي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود في الوجوب
هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود اي
فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في
التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود
الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى
هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد
بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذي هو مفاد التحريم
باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

له [illegible] تعلق اولى في هذا البحث تحقيق وقع ما قال ان تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي معقول لحصول المقصود بوجود اي فرد كان من افراد الطبيعة ولو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد ويجب ان لا يجوز الاتيان بواحد منها لا بعينه و لا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلا ١٢ ١٢٩٢ منه رحمه الله

کل احد منہا سواء کان منفردا او مجتمعاً فلا یجوز اتیان واحد منہا لان عدم

الطبیعة انما یکون لعدم جمیع الافراد نحو لا تطع اثما او کفورا

فانه امر بترک اطاعة کل احد من الآثم والکافر منفردا او مجتمعا والثانی ان

یتعلق الترک بمہما ای بشیٔ صدق علیه مفہوم احدہا ای احد الاشیاء

فیفید ہذا النحو اما عدم ہذا الفرد او عدم ذلک الفرد ویتعلق

الترک بمفہوم احدہا ای احد الاشیاء بالعرض لا بالذات بناء

علی ان کلما اتصف به الفرد اتصف به الطبیعة فی الجملة ای

بوجہ ما لا بالکلیة فلا یفید ہذا النحو من الترک عموم السلب ای کون

السلب عاما شاملا لجمیع الافراد فہذا النحو من الترک ہو المراد ہہنا والثالث

ان یتعلق الترک بالمجموع من الاشیاء فیفید عدم الاجتماع

وذلک فیما ای فی موضع کان العطف فیه بین الاشیاء باو نحو

لا تاکل السمک واللبن ای لا تجمعهما فی الاکل وعد ہذا النحو من انحاء تعلق

الترک باحد الاشیاء تسامح لان تعلق الترک فیه بالذات بالمجموع وبالعرض

باحد الاشیاء والرابع ان یکون الترک نفسه مبہما بالذات بحیث

یکون اما ترک ہذا او ترک ذاک لا المتروک ای لا یکون

المتروک مبہما بالذات کما کان فی الانحاء الثلثة المذکورة سابقا وذلک

النحو من الترک یوجد اذا کان العطف بین الاشیاء باو والمقصود

حینئذ عدم الجمع نحو لا تاکل السمک او اللبن والاظہر انه

حینئذ ای حین کون الترک مبہما بالذات من عطف الجملة

ف قوله فیفید (ای النحو الاول) عموم السلب (ای) بالنسبة الی جمیع الافراد ان یکون (منفردا او مجتمعا) اتصاف الطبیعة بحیث ... کلما کان ... الانسان ... وکذا یلزم من ... صدق ... کان ... معنا ما کان ... مع ... ۱۲

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعد او فيقال في تفسير هذا القول
لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن و آل الانحاء الثلثة الاخيرة منع الجمع بين الكل
والافتراق بينها في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم
اذ يجوز الاتيان به في ضمن فرد بدلا انتهى مسئلة المندوب اي
ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اي المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا فعند
الحنفية كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون مامورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو جصاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
للمحلي وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما في احكام
الآمدي وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان
يجعل هذا مسئلة براسها انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
اقول هل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في
بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر
فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب
فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي
والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في
الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على
المغايرة قطعا انتهى و الدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر حقيقة
في اللفظ المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن
الحاجب في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع
للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة و الدليل لنا على مذهب
الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

قوله في غيره ... [illegible]

ای ترک المندوب معصیۃ لانہا ای المعصیۃ لا اعنی لہا الا مخالفۃ الامر
او فعل المنہی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفۃ الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب
معصیۃ باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیۃ اتفاقاً فالمقدم اعنی کون المندوب
ماموراً بہ مثلہ والدلیل لنا علی مذہب الحنفیۃ ایضاً انہ لو کان المندوب ماموراً بہ
حقیقۃ لما صح قولہ علیہ السلام لولا ان اشق علی امتی لامرتہم
بالسواک عند کل وضوء کما فی صحیح ابن خزیمۃ وغیرہ لانہ
علیہ السلام ندبہم الیہ ای ندب الامۃ الی السواک ونفی کونہ ماموراً بہ
لوجود المشقۃ علی تقدیر الامر واجاب ابن الحاجب وغیرہ عن الدلیل الثانی
بانا لا نسلم ان مخالفۃ الامر مطلقاً معصیۃ بل المعصیۃ مخالفۃ امر الایجاب وعن
الدلیل الثالث بان معنی قولہ علیہ السلام لامرتہم لامرتہم امر ایجاب
وردہ المصنف فی الحاشیۃ بان الحمل علی امر الایجاب بعید والقائلون بکون
المندوب ماموراً بہ حقیقۃ قالوا اولاً انہ ای المندوب وفعلہ طاعۃ
اجماعاً کما نص علیہ الامدی فی الاحکام والقاضی عضد فی شرح المختصر
والطاعۃ فعل المامور بہ ای فعل ما یطلق علیہ لفظ المامور بہ فی
الاصطلاح قال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر یجب تخصیصہ
بالطاعۃ التی ہی فعل والا فقد تحصل الطاعۃ بترک المنہی عنہ انتہی وقال الامدی
فعل المندوب طاعۃ بالاتفاق ولیس کونہ طاعۃ لذاتہ والا لکان طاعۃ دائماً
فیکون عند النسخ کذلک ولا لکونہ مراد اللہ تعالی ولا لکونہ مثاباً بہ لان الثواب
غیر لازم ولا لکونہ موعوداً بالثواب وہو ایضاً باطل والا لزم الثواب لان الخلف

في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة
والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من
الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله تعالى
اذ مراده تعالى قد يكون عصيان زيد ويأمره بالطاعة فتلزمه لكونه مأمورا به قال
الامام رادا عليه لا تلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى من له الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
على رأي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم
ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه
اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب انتهى وارتضاه القراباغي في
حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده
فعل المأمور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتفاه المصنف
فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل
المأمور به فقط بل هي فعل المأمور به وفعل المندوب اليه ايضا
وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر
الايجاب واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مأمورا به
حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح والثاني اي هذا الاستدلال الثاني انما
يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

للايجاب والندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند
النحاة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون
المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون
المهدد والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة
تسامحوا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجازي
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم اهل
اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك
المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ ابي
اسحٰق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورُدَّ بانه
في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل كلام
الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولاشك انه تكليف
ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا بمعنى
ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشك ان الواجب تكليف لكن يرد
على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية حكم
آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي قال
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية يعني
ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاءً او تخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق
العباد ولم يجعل له اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة
على اصحاب الرأي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا للعقاب

مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن الفعل فان
كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم وهذا
على راى الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه تحريما لا خلاف
فى انه منهي عنه وتكليف كذا فى بعض الشروح كالمندوب فعندنا لا نهي
عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما لا تكليف بالمندوب
اي الدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم
لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليفا بادنى تغيير وكذلك الدليل على كون
المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب مأمورا به
وتكليفا بادنى تغيير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان النهي
حقيقة فى القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول المخصوص
حقيقة فى التحريم فقط وليس فى المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه وثانيا انه لو كان
المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه
او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس بمعصية اتفاقا والدليل
على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة
اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون المكروه منهيا
عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ومورد
القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة واستعمال
اللفظ المشترك فى احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة والدليل

له قوله والدليل ... وذلك بان تصنف اولا ثانيا اولا ان النهي حقيقة فى القول المخصوص فقط وذلك القول حقيقة فى التحريم فقط واما ثانيا لو كان لكان فعله معصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه ... ثانيا ولان ... الطاعة ... نهي تحريم ونهي كراهة ... ١٢ منه

علی ان المکروہ لیس بتکلیف ان المکروہ فی سعۃ من فعلہ وما فی سعۃ
من الفعل لایکون تکلیفا بترکہ والدلیل علی کون المکروہ تکلیفا ان ترکہ لتحصل
الثواب شاق والاختلاف فی کون المکروہ لیس بمنہی عنہ عند الحنفیۃ وکونہ
منہیا عنہ عند جماعۃ من المالکیۃ والشافعیۃ وکونہ لیس بتکلیف عند الجمہور وتکلیفاً
عند الأستاذ الاختلاف فی کون المندوب لیس بماموربہ عند الحنفیۃ
وکونہ ماموراً بہ عند الجمہور وفی کونہ لیس بتکلیف عند الجمہور وتکلیفا عند الاستاذ

مسئلۃ الاباحۃ المستعملۃ فی لسان الشرع حکم شرعی
ثابت بالشرع لانہ ای الاباحۃ خطاب الشرع تخییرا
والخطاب ہو الحکم والاباحۃ الاصلیۃ الثابتۃ للافعال الاختیاریۃ
التی لایدرک العقل اشتمالہا علی المصلحۃ والمفسدۃ وخلوہا عنہما ولم یتعلق
بہا الخطاب الکاشف عن حالہا صریحا عند بعض الحنفیۃ والشافعیۃ انما حکموا
علیہا بالاباحۃ لانہ نوع منہ ای من خطاب الشرع تخییرا لان
تلک الافعال المباحۃ بالاباحۃ الاصلیۃ عدم فیہا المدرک الشرعی للحرج فی
فعلہا وترکہا وکل ما عدم فیہ المدرک الشرعی للحرج فی فعلہ
وترکہ فذلک ای عدم المدرک الشرعی للحرج مدرک شرعی
لحکم الشارع بالتخییر عند القائلین بالاباحۃ الاصلیۃ فہی ای
الاباحۃ الاصلیۃ لاتکون اباحۃ الا بعد الشرع لان الاباحۃ حکم
شرعی ولا حکم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلۃ القائلین بان
الافعال الاختیاریۃ التی لایدرک العقل اشتمالہا علی المصلحۃ والمفسدۃ وخلوہا

عنہما مباحۃ قبل الشرع بالاباحۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباحۃ المستعملۃ
فی لسان الشرع معناہا انتفاء الحرج فے فعلہ وترکہ لاحکم شرعی بہذا الانتفاء
فے تکون قبل الشرع وبعدہ وقد تقدم ہذا فے باب الحسن والقبح

مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما نص علیہ الآمدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبکی فے جمع الجوامع ہو الاصح
وحکم القاضی عضد فے شرح المختصر ببطلان خلافہ لانہما نوعان للحکم
اذ المباح ما حکم الشارع فیہ بالتخییر بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولا شک انہما نوعان متبائنان داخلان تحت جنس الحکم
فلا یکون احدہما جنسا للآخر وظن من قوم انہ ای المباح جنس لہ
ای للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل وہو ای الماذون
فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد وہو انہ غیر ماذون
فی ترکہ ولا معنے للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انا لا نسلم ان
ذلک ای الماذون فے الفعل تمام حقیقۃ المباح بل الماذون
فے الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فے ترکہ وبہ یمتاز عن الواجب
فلا یصدق علیہ اذ ہو ای المباح المتساوی فعلا وترکا فیکون تمام
حقیقۃ الماذون فے الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن
زیادۃ قید التساوی لا یرد ما قال الفاضل میرزاجان ہذا الکلام مشعر بان تمام حقیقۃ
المباح ہو ماذون فی فعلہ وترکہ وحینئذ یدخل المندوب والمکروہ فیہ فلابد من قید
آخر یخرجہما یعتبر فیہ انتہے ولعل النزاع بین کون المباح جنسا للواجب وبین کونہ لیس

بجنس له لفظے اذا لمثبت جعل المباح بمعنے الجائز باحد معانیہ وہو الماذون
فی الفعل والنافی اراد بالمباح الماذون فے الفعل والترک بالتساوی
ہذا ما افادہ القراباغی والابہری فی حواشی شرح المختصر **مسئلة المباح**
لیس بواجب عند الجمہور لان المباح یکون جائز الترک والوجوب ہو
اقتضاء الفعل مع المنع من الترک فیستحیل کون الشئ واجبا مع کونہ جائز الترک
لاستحالة بقاء المرکب بدون جزئہ وہو المنع من الترک **خلافا للکعبی**
من المعتزلة فان المباح عندہ واجب مع کون المباح جائز الترک **واحتج**
الکعبی علی کون المباح واجبًا **بان کل مباح ترک حرام فان**
السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل **وکل ترک حرام واجب**
ولو مخیرا لامکان ترک الحرام بغیر الواجب کالمندوب والمکروہ تنزیہا فیکون
الواجب احدہا فاذا اختار المکلف فعل المباح کان واجبًا کذا فے التقریر شرح
التحریر **قلنا** فی جواب ہذا الاحتجاج الصغرے یعنی قولہ کل مباح ترک حرام
ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام کالزنا **بانعدام المقتضی**
وہو الارادة مثلا بناء علے ان علة العدم اے عدم المعلول
کالزنا مثلا عدم علة الوجود اے وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادتہ
مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا **وحینئذ لایکون عدمہ**
اے عدم الحرام مستندا الی فعل المباح الذی ہو المانع عن وجود
الحرام بان الحرام لایجتمع معہ **واما ان الصغری ممنوعة ثانیا فلان**
فعل المباح انما یکون ہذا الفعل **ترکا لہ** اے للحرام **لو قصد**

بفعله اى بفعل المباح تركه اى ترك الحرام وذلك اى
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل افعالا مباحة ولا يخطر
ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلك
الفاعل بفعل المباح تركه اى ترك الحرام فانه اى المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون وجوب
المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا
اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه فى
تلك الصورة انتهى وقد اجيب فى المنهاج وغيره عن هذا الاحتجاج بانا لا نسلم
ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين الارموى فى
الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل
المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح
ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره فكل واحد منها
لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبى
وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون المباح واجبا على التخيير
والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه واجب بلا خلاف
كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له بل يجرى

فی غیرہ حتی فی المکروہ ولاجل ضعف ہذا الجواب لم یذکرہ المصنف وقال
الامدی وابن برہان وابن الحاجب انہ لامخلص مما قالہ الکعبی مع التزام
مالایتم الواجب الا بہ فہو واجب والزم علیہ ای علی الکعبی بانہ
ای خلاف الکعبی واحتجاجہ مصادمۃ الاجماع ای مدافعۃ
للاجماع فلا یسمع وذلک للاجماع علی ان الفعل ینقسم الی المباح والواجب
والحرام والمکروہ والمندوب والاقسام متباینۃ فلاشئی من المباح بواجب
فاجاب الکعبی عن ہذا الالزام بان مذہبنا ثابت بحجۃ قطعیۃ فیجب ان یاول
الاجماع ویقال انہ ای الاجماع علی انقسام الفعل بالنظر الی ذات
الفعل من غیر نظر الی مایستلزمہ من ترک الحرام وھذا ای وجوب
المباح بالنظر الی ما یستلزمہ ای یستلزمہ المباح وہو ترک الحرام
لا باعتبار نفسہ ولا یمتنع کون الشئی مباحا لذاتہ واجبا لمایستلزمہ ونوقض
ما احتج بہ الکعبی اجمالا بانہ لو صح ما احتج بہ الکعبی بجمیع مقدماتہ یلزم ان
یکون کل حرام واجبا لان کل حرام کاللواطۃ ترک لحرام اخر ھو ضدہ
کالزنا وکل ترک حرام واجب واجیب فی مختصر ابن الحاجب وغیرہ
بان لہ ان یلتزمہ ای یلتزم وجوب الحرام باعتبار الجہتین فی
الحرام جہۃ نفسہ وجہۃ مایستلزمہ من الترک لحرام آخر فیکون من جہۃ نفسہ
حراما ومن جہۃ انہ ترک لحرام آخر واجبا حاصلہ انہ لامانع من اتصاف الفعل
الواحد بالوجوب والحرمۃ معا باعتبار جہتین کما فی الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ
فتصیر حراما بالنظر الی ذاتہا وواجبۃ بالنظر الی غیرہا وہو ترک لحرام

آخر اعلم ان کثیرا من الاصولیین کامام الحرمین وابن برہان والامدی و
ابن الہمام نقلوا عن الکعبی انکار المباح رأسا والآخرون کالقاضی والغزالی
قالوا ان مذہبہ ان المباح مامور بہ دون الامر بالندب والامر بالایجاب کذا فی
التقریر شرح التحریر **مسئلة** المباح[1] قد یصیر واجبا بالعرض
بواسطة شئ آخر عندنا کالنفل ای کالصلوة النافلة فانہا تصیر واجبة
بالشروع حتی اذا افسدہا احد یجب علیہ القضاء خلافا للشافعی فی
النفل بالشروع فانہ یقول ان النفل بالشروع لا یصیر واجبا وان قال الشافعی
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدلیل لنا انہ جائز وواقع اما الجواز
فہو بان التخییر ابتداء ای فی ابتداء الفعل لا یستلزم عقلا
ولا شرعا استمرارہ ای استمرار التخییر ودوامہ وبقائہ اما عقلا فظاہر واما
شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فیہ لا یبقی الخیار فیہ بل وجب اداءہ
بالاتفاق بیننا وبین الشافعی واما الوقوع فہو بالنہی الوارد فی قولہ
تعالی لا تبطلوا اعمالکم عن ابطال العمل فیکون ضد الابطال واجبا
فوجب الاتمام لانہ ضد الابطال فلزم القضاء فی النفل بالافساد

مسئلة الحکم[2] منہ ای من الحکم رخصة وہی فی
اللغة التیسیر والتسہیل قال الجوہری الرخصة خلاف التشدید ومن ذلک رخص
السعر اذا تیسر وتسہل وہی بتسکین الخاء وحکی ایضا ضمہا واما الرخصة بفتح الخاء
فہو الشخص الآخذ بہا کما قالہ الامدی وفی الاصطلاح علی ما ذکر فی المیزان
والتحقیق ما ای حکم تغیر من عسر الی یسر لعذر ویؤول

[1] قولہ المباح قد یصیر واجبا ... للانتقال ... انقلاب الحقیقة ... للنفل الوجوب ... لا ینافی الاباحة ... علی انہ ... فی الشارع ... لذاتہ واجب لان ... للابتداء ... رحمہ اللہ تعالی

[2] قولہ الحکم ... [illegible] ... جعل الرخصة ... خطاب ... لان ... ومندوبا ومباحا و ... رحمہ اللہ تعالی

اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الامدى وابن الحاجب في تحديد الرخصة هو المشروع بعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما يبنى على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوى بالمشقة والحاجة وفي التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس او العضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشئ قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح هي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول ان المصنف رحمه الله تعالى تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون كالامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من اقسام الفعل

والثالث لانه ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وحد العزيمة فى كلام صاحب المنهاج تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة فى التنقيح حصرها فى الفرض والواجب والسنة والنفل وقال التفتازانى فى التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازى فى المحصول وغيره جعلها مايطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لاغير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصفى والامدى فى الاحكام ومنتهى السوال وابن الحاجب فى المختصر الكبير ولم يصرح بشئ فى المختصر الصغير وهى اى الرخصة اربعة اى اربعة انواع الاول ما استبيح اى الذى عومل معاملة المباح فى عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل المحرّم وقيام حكمه اى حكم المحرَّم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعنى اذا اكره الكافر مسلماً على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها تقتلتك او قطعت يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اى فى هذا النوع العزيمة اى الحكم الاصلى الذى لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آت بما هو اولى والثانى ما
يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
اذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم تبق الرخصة كفطر المسافر والمريض
للصوم فى رمضان فسبب الفطر فى تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذى هو وجوب الصوم الى
زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
فيه اى فى هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة مالم يستضر كل واحد من
المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه الصوم
فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
مع خوف الضرر فى الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اثم لانه اوقع
نفسه فى التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام ان
العمل بالرخصة فى هذا النوع اولى عند الشافعى رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نعلم برواية تدل على تساويهما بل الافطار
ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا فى التلويح وذكر الاسنوى
فى شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم
فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما نسخ حكمه الاصلى عنا
اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر
اى ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع النجاسة" اى قطع موضع
النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكوة الى غير
ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل
او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما فى التلويح واحراق الغنائم وتحريم
العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث
غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه
وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج فى
التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته فى الجملة
اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر اى اكل الميتة
مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى وتغير صفته وفى النسخ ورخصة
الاسقاط سقط الحكم الاصلى وفى القسم الثالث اى النسخ اتم فى المجازية
وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة
الحقيقى اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقى لكونه مشروعا فى

له قوله الى غير ذلك من ذلك كثيرة اى قتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء او احراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا فى التقرير ١٢ منه

ص قوله وحرمة الميتة للمضطر فالميتة يباح اكلها للمضطر وذلك لقوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وبسبب قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وفيها فيه ١٢ منه

صورۃ عدم العذر کالاول اے کالقسم الاول فی الحقیقۃ فانہ اتم فیہما
اذ لم یسقط حکمہ بخلاف القسم الثانی فانہ یتراخی حکمہ والتراخی لایخلو عن الاسقاط
لکن الموجب قائم والحکم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم
فیہ ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل الرخصۃ الا انہ بقی مشروعا فی
الجملۃ فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضاً رخصۃ سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا
کذا افاد التفتازانی فی التلویح ہذا **فرع** للمسئلۃ الاصولیون قالوا
سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمۃ حیث لاخف مع الخف فی مدۃ
المسح من القسم الرابع الذی ہو رخصۃ الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا
اے بحکم الشرع مانعا من سرایۃ الحدث المزیل للطہارۃ الیہا
ای الی الرجل بدلیل انہ لو نزعہ بعد المسح لزمہ غسل الرجل ولو لم یسر الیہما
لم یجب اذ لا یجب غسل شئی من البدن بدون الحدث فظہر ان غسل الرجلین
فی ہذہ الحالۃ ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی معنی ان الواجب
من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط کون اول حدث
بعد اللبس طاریا علی طہارۃ کاملۃ فی المسح علی الجبیرۃ لان المسح یصلح رافعا
للحدث الساری الی القدم فظہر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان یکون عاملا فی الرجل مادامت مستترۃ بالخف وجعل الخف مانعا
من سرایۃ الحدث الی القدم کذا فی التقریر وذکر الزیلعی شارح الکنز
فیہ اے فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انہ ای العد
انما یتم لو لم یکن الغسل فی الرجل ہناک ای حالۃ التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل الرجل مشروع بعد وان لم ينزع التخفف عن الرجلين خفيه وهذا اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذٍ لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية لبطلان مسح المتخفف الداخل فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى للتطهير الغسلى وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث

السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل فى محدث اى ناقض للطهارة طار بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخصوص بعد وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة اولى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

سبب الرخصة بان ينزع الخف الذى هو سبب الرخصة لانه اولى حال

وجود سبب الرخصة اى حال كونه متحققا **مسئلة** الحكم بالصحة

فى العبادات دون المعاملات عقلى بمعنى انه لا يتوقف على الشرع

بعد تصور الطرفين وانكان تصور الطرفين متوقفا على الشرع لانها

اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل

لتبعية غاية وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته

فى الوجود كان الفعل صحيحا وهى اى الغاية فى المعاملات عبارة عن ترتب

آثارها عليها كذا قال الامام فى المحصول وفى العبادات عند المتكلمين

موافقة الامر وهى الامتثال والاتيان بالمامور كما امره الآمر وان وجب

القضاء كالصلوة بظن الطهارة اى كصلوة من صلى بظن

انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر فالشخص مامور بان يصلى بطهارة سواء كانت

معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام

فى المحصول وعند الفقهاء كونه اى كون الفعل وهو مفهوم مما قبله

وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور

سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن

يؤد كالصلوات الخمسة فان اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها

او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما فى صلوة العيد والجمعة فان

الاداء فيهما مسقط للقضاء التقديرى بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء

مسقطا له وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج لنقض

قوله موافقة الامر اعلم ان تلك الموافقة اعم من ان يكون يقينا او ظنا الا امر باتباع الظن ... فماده هذا الاتيان فى كون المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التى لم يظهر فسادها ومن ثم وجب القضاء حين فساده وذلك ان الصحة والموافقة عندهم والمسقط للقضاء هو الاتيان بالمامور به على وجه يجب الواقع ... اى التوسل ... بان يجب القضاء ... بالامر الاول ... قوله تحقيقا او تقديرا ... ايضا بهذا التعميم ... العبادات التى لا قضاء لها ... كصلوة العيدين ... منه رحمه الله تعالى

تعريف الفقهاء ان الجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولاقضاء لها انتهى وتبعه
الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضاً
حيث قال تخرج العبادات الصحيحة والفاسدة التى لاقضاء لها كصلوٰة
العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوٰة الصحيحة من العيدين كانت بحيث
لوكان لها قضاء سقط بها وهو المراد فى التعريف وقس عليها الفاسدة
فتامل انتهى كما فى الاداء اى اداء العبادات فانه اسقاط لوجوب
قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اى امر الشرع بالفعل
معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوٰة المامور بها يعرف ذلك اى
استتباع الغاية اعنى كون الفعل موافقا للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد
العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج الى توقيف من الشارع
لكون المكلف مؤديا للصلوٰة او تاركا لها فانه يعرف بمجرد العقل يقيناً
وقد ظن انها اى الصحة فى العبادات والحكم بها من احكام الوضع
لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع الا بعد تمامية الاركان
والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوٰة مثلا تتم
بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا فى شرح استاذ الاستاذ
ونسب القاضى عضد فى شرح المختصر انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريفاً
بان الانكار ليس بمرضى عنده كما ذكر الفتازانى والابهرى فى حاشيتهما
على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة اى كون
الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين عقلى والحكم بالصحة

بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو قول الفقهاء وضعى
متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بظن الطهارة
نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف
منه ولهذا لو علم بنجاسة الثوب ثم نسى وصلى فيه وفات الوقت فعليه
القضاء وان لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا للقضاء
لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذى كان متعلقا
بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلى لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل
الاسقاط[له] يعنى كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التامية يعنى كون الفعل
المامور به تاما وهو اى كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اى
يكون الفعل المامور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المامور به موافقا
لامر الشارع عقلى عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط
ايضا عقليا وقيل في حاشيتي الابهرى والفاضل ميرزا جان القرا باغى
على شرح المختصر ان الحكم بالصحة في المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه
لاحد لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود
التى هى المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح
موقوف على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهرى هكذا الصحة

والبطلان فى معاملات لاشك فى كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب فى
ان كون عقود المعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من
الشارع بخلافهما فى العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما فى العبادات
ولم يتعرض لتفسيرهما فى المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من احكام الوضع
والانكار انما يتاتى اذا كان فى العبادات لا فى المعاملات وعبارة حاشية
القرا باغى هكذا ان الصحة والبطلان فى المعاملات لا يشك احد فى كونهما
من جملة احكام الوضع اذ لا ريب فى ان كون العقود التى هى المعاملات مستتبعة
لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما فى العبادات
وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت تترتب عليه اباحة الابتاع
انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر
المصنف على تفسيرهما فى العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتاتى اذا كان فى المعاملات اقول فى رد ما قيل فى الحاشيتين
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اى هذا الجعل
من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
للثمرات بل هى اى الصحة الاتيان بها اى بتلك العقود كما جعلها اى
كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الاتيان هو المناط اى
الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
كل واحد من الاتيان والاستتباع يعلم ورود الشرع بان تلك العقود
اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة فى المعاملات تعرف بالعقل

فکیف یکون من الوضع حاصلہ منع الکبریٰ اعنی قولہ ترتب الثمرات علی العقود موقوف علی التوقیف بعد تسلیم الصغریٰ اعنی قولنا صحتہا ترتب ثمراتہا علیہا باعتبار تسمیۃ الشئ باسم مناطہ فتامل لعلہ اشارۃ الی انہ لا مثبت من ہذا کون الحکم بالصحۃ مطلقا فی المعاملات عقلیا اذ فی المعاملات کما فی العبادات کلیات وجزئیات کالبیع مثلا کلی والبیع الواقع من زید مثلا جزئی من جزئیات ہذا الکلی و صحۃ الجزئیات بالمطابقۃ للکلیات وصحۃ الکلیات بالجعل من الشارع فالحکم بالصحۃ فی المعاملات الجزئیۃ وان کان عقلیا لکنہ فی المعاملات الکلیۃ لیس بعقلی

الباب الثالث فی المحکوم فیہ

وھو ای المحکوم فیہ ہہنا الفعل ای فعل المکلف ولما کان الفعل قد یکون ممتنعا ومستحیلا وہو علی قسمین احدہما ان یکون لذاتہ وبنفس مفہومہ وذلک کالجمع بین الضدین والنقیضین وکالحصول فی حیزین فی وقت واحد والثانی ان یکون لغیرہ وامکن فی نفسہ وہو اقسام احدہا ما لا تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ عادۃ سواء امتنع تعلقہا بہ لا لنفس مفہومہ بان لا یکون من ما تتعلق بہ کخلق الاجسام فان القدرۃ الحادثۃ لا تتعلق بایجاد الجواہر اصلا او لم یمتنع تعلقہا بہ بان یکون من جنس ما تتعلق بہ لکن یکون من نوع او صنف لا تتعلق بہ کحمل الجبل العظیم والطیران الی السماء وثانیہما ان یکون لطریان مانع کتکلیف المقید العدو والزمن المشی وثالثہا ان یکون لانتفاء القدرۃ علیہ حال التکلیف مع انہ مقدور علیہ حال الامتثال کالتکالیف کلہا لانہا غیر مقدور علیہا قبل الفعل علی رای الاشعری اذ القدرۃ عندہ لا یکون الا مع الفعل ورابعہا

قولہ فتامل لعلہ اشارۃ الی ان ہنا صحۃ جزئیات وکلیات وصحۃ الجزئیات بالمطابقۃ للکلیات وصحۃ الکلیات من الشارع وکلی فی العبادات صحۃ الجزئیات بالموافقۃ مع الکلیات وصحۃ الکلیات بموافقۃ الامر مثلا ولا وجہ ان یقال انہا ... ایضا صحت ... [illegible]

[illegible]

رحمہ اللہ تعالیٰ

ان يكون التعلق بعلم كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان
الايمان به يستحيل اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وكان مذاهبهم
في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة فقال

مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في ذاته
لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة **كالجمع بين الضدين** او الممتنع
صدوره من المكلف **كخلق الجواهر** اي اخراجها من الليس الى الايس
من القدرة الحادثة للممكن المكلف **وجوز الاشعرية** التكليف
بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه
شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار
على ما مال اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني البيضاوي
انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول
عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني
في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا
يجوز والا فيجوز واختاره الآمدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع وشارحه

المحلی ومنع اکثر المعتزلۃ والشیخ ابو حامد الاسفراینی والغزالی وابن دقیق العید
مالیس ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعہ انتہی واختلفوا
ای الاشعریۃ فی وقوعہ ای وقوع ہذا التکلیف فمنہم من قال بالمنع
مطلقاً سواء کان ممتنعا لذاتہ ام لا والثانی الوقوع فیہما واختارہ الامام فی
المحصول والثالث التفصیل وہو مختار البیضاوی فی المنہاج والسبکی فی جمع
الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرہان و
ہذا سوء معرفۃ بمذہبہ فان التکالیف کلہا عندہ تکلیف بما لا یطاق لامرین احدہما
ان الفعل مخلوق اللہ تعالے فتکلیفہ بہ تکلیف بفعل غیرہ والثانی ان لا قدرۃ
عندہ الا حال الامتثال والتکلیف سابق وہذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع
لذاتہ واما الممتنع عادۃ الذی ہو من جنس ما تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ لکن
من نوع او صنف ما لا تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کحمل الجبل فیجوز التکلیف
بہ عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ عقلا فان العقل لا ینقبض عن
تجویزہ خلافا للمعتزلۃ فانہم لا یجوزون التکلیف بہ عقلاً ولا یجوز التکلیف
بہ عندنا شرعا لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا والممتنع عادۃ
لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفہ اللہ تعالے بہ والاجماع منعقد علی
صحۃ التکلیف بما علم اللہ انہ لا یقع ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ بل علی وقوعہ ایضا کما نص علیہ الاسنوی
فی شرح المنہاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا مامورین
بذلک لما عصوا باستمرارہم علی الکفر ونقل الآمدی عن بعض الثنویۃ انہ منع

جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضاً
عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوی فی شرح
المنهاج والدليل لنا ای للماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم
جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوباً من
المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
ای طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ای على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
ای مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذی
لا يتصور حصوله ووجوده فی الخارج استدعاء حصوله فی الخارج عبث والا
ای وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
ای الممتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا
ای طلب شئ آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروری
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع من
حيث هو محال وممتنع فی الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف
بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده وكل
ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان للمحال

متصورا انكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به
الامام والآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور
وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله **وهذا** اي توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه
**في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف والطلب الصوري** الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ
**الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت
باجتماع النقيضين فما هو** اي هذا القول **الا كقولك اجتماع النقيضين
واقع** فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وانكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة
غير صحيح وانكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل
وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام
معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذي
تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا
النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري وهو عبارة
ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين
بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه

له قوله واما الصوري بان يتلفظ الخ ورد به ما في التحرير ان يقال انا نعلم بالضرورة امكان طلب الجمع بين الضدين ووجه الدفع انه مجاز في النفس

وانما قیل فی کلام اہل الحق بامتناع ای بامتناع التکلیف الصوری بالممتنع لمدارک آخر ای لدلیل آخر وہو ان التکلیف الصوری بالممتنع تکلم بما لایقصد الطالب والتکلم لما لایقصد سفہ او ہزل وہو مستحیل علی اللہ تعالی المکلف للعباد ولانہ نقص مستحیل علے اللہ تعالے وہو منزہ عنہ لو تم ہذا المدرک لتم امتناع التکلیف الصوری فتدبر لعلہ اشارۃ الی ان ہذا المدرک مختص بتکلیف اللہ تعالے وذکر نظام الملۃ والدین فی الشرح وفی النسخۃ التی وصلت الی ہذا العبد وانما قیل کلمۃ ان وما الکافۃ والظاہر ربما بکلمۃ رب وما الکافۃ ولبعض الفضلاء یعنے الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر ابحاث خمسۃ علی ہذا المسلک ای علی القول بعدم جواز التکلیف بالممتنع بالقدح فی الدلیل اشرنا الی اندفاعہا ای اندفاع ہذہ الابحاث اجمالا فی تقریر الدلیل فھی قولہ موقوف علے تصور وقوعہ کما طلب اشارۃ الی اندفاع البحث الاول والثانی وفی قولہ من حیث ہو محال اشارۃ الی اندفاع الثالث وفی قولہ تصور وقوع المحال باطل اشارۃ الی اندفاع الرابع وفی قولہ فی الخارج اشارۃ الی اندفاع الخامس والآن نفصل اندفاع ہذہ الابحاث تفصیلا ما ای نحوا من التفصیل فقال ذلک البعض من الفضلاء اولا فی البحث ان التکلیف بالمحال انما یقتضے ان یکون الطالب تصور ذلک الشئ ونسب الوجود الیہ فیتصور انتساب الوجود الیہ واما انہ لابد ان یتصور ذلک المرکب التقییدی ای المحال الموجود او وجود المحال فغیر لازم وبالجملۃ ان تصور وجود المحال غیر لازم

علی تصور وقوعہ کما طلب ای اندفاع البحث الاول والثانی ... [illegible]

للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال والطلب
له تصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك اي
قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى
للطلب الا استدعاء حصول له اي حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود المحال
وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه اي من
الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم تصور ماهية
المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اي تصور المحال بوجه ما وذلك اي
التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث الثاني
علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك اذ لا
علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه هو الوجه
لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء انما تعلق
بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض انه اي
المطلوب غيره اي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه و
المحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لا بد له من
تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان
يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

اذلا یمکن لنا تصور مفہوم ہو محال وموجود فی الخارج وذلک مثل ان یتصور
اربعة کانت فی الواقع فردا وثانیهما ان یتصور مہیة المحال ویصفہ العقل بصفة الوجود
سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا وذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل
ماهیة المحال حال کونہا متصفة بالوجود سواء اتصفت المہیة بالوجود
فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال ولیس تصور
الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیة الاربعة واعتبار الضافة بالفردیة
واللازم فی طلب المحال ہو تصوره موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ
معناه اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیة المحال
متصفة فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیة المحال معتبرة مع الوجود ومنسوبا
الیہ الوجود وذلک غیر محال کتصور الاربعة منسوبا الیہ الفردیة اذ لا شک انہ
یمکن انتساب الفردیة الی الاربعة نعم لا یمکن ان یتصور شئ ہو اربعة کانت فی
الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد بہ عدم استحالة تصور وجود
المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان
وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ
لا کلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالة لا یتصور وجوده
ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام
فی الطلب الحقیقی لا الصوری والطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور
وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا وقال ذلک البعض من

الفضلاء رابعا فی البحث آن فی صورۃ التکلیف بالممکن مثل ان یقول
الآمر صل فی الامر بالصلوٰۃ لم یتصورها ای لم یتصور الصلوٰۃ متصفۃ
بالوجود الخارجی فی الواقع اذلم توجد الصلوٰۃ بعد ای حین
التکلیف لان وجودها انما ہو بعد التکلیف بہا فہو لم یتصور الا الصلوٰۃ المعتبرۃ
مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیہا وذلک ظاہر فکذلک فی صورۃ
التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب المکلف بالکسر
ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان یکون فی
الحال او فی المستقبل ونصورها ای تصور الصلوٰۃ متصفۃ بالوجود الخارجی
حین الطلب للصلوٰۃ والتکلیف بہ علی ما سیقع فی المستقبل لان
ماہیتہا ای ماہیۃ الصلوٰۃ لاتنافی ثبوتہا ای ثبوت الصلوٰۃ لانہا ممکنۃ
فلا استحالۃ فی تصورہا کذلک و قال ذلک البعض من الفضلاء خامسا
فی البحث آن فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد فی التصدیق
بہ من تصور موضوعہ لانہ قضیۃ موجبۃ والقضیۃ الموجبۃ تستدعی تصور الموضوع
وثبوتہ والموضوع فیہ وجود النقیضین مثلا فہو یستلزم تصور المحال مثبتا
ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال ہہنا مع العلم
باستحالتہ فانہ حکم علیہ بانہ محال فامکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالتہ
اقول الحکم فیہ ای فی قولنا وجود النقیضین محال مثلاً علی الطبیعۃ
والمفہوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت للافراد فہو ثابت للطبیعۃ
فی الجملۃ والطبیعۃ ممکنۃ متصورۃ موجودۃ فی الذہن وافرادہا مستحیلۃ

والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصديقات السلم

على اى العلاوة انه اى الشان فرق بين تصوره اى

تصور المحال ايقاعا في الخارج كما في الطلب التحقيقي وبين تصوره

اى تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا في الخارج اولا فالاول

محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد من

تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين محال

اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا التصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق المجوزون

للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف بالممتنع لم

يقع التكليف بالممتنع والمحال انه قد وقع التكليف بالممتنع لان

العاصي الذي لاياتي منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور مكلف

ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اى المامور به لايقع

من العاصي وخلاف علمه تعالى بان تقع المامور به من العاصي ممتنع

والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم الله تعالى

بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به وكذلك

من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اى قبل تمكن المكلف

من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال ان مدار التكليف

على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه اى العلم بعدم

وقوع الفعل المامور به من العاصي لايمنع تصوره اى وقوعه منه اى من

العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه بل العلم

بعدم الوقوع يفيد اى يظهر ان الواقع فى الخارج عدم الوقوع اى
عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم مقابله
وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم من
جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل و ايضا
يستدل على استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل تكليف
تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل فهو اى
احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق
العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور
للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة مع الفعل

ك قوله وليس سببا له اى لا يقال ليس له المثال ان العلم تابع له ليس بسبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد اشرنا الى ان دفع ذلك بقولنا انه يمتنع تصور الوقوع منه وذلك لانه ضرورة اشتراط الوجود بالضرورة الشرطية والضرورة المشروطة بالفعل والضرورة الذاتية لا ينافى الامكان الذاتى لانه امتناع بالغير فتدبر ١٢ اسف رحمه الله تعالى

لا قبله و ذهب ایضا الی ان افعال العباد مخلوقة لله تعالی فالزموا
فالزم الاشاعرة التابعون لابی الحسن الاشعری علیه ای علی ابی الحسن
الاشعری بتکلیف المحال والا فهو لم یصرح به کما نص علیه القاضی
عضد فی شرح المختصر وغیر واحد من الاصولیین وقال السبکی وقد صرح
الشیخ فی کتاب الایجاز بان تکلیف العاجز الذی لا یقدر علی شئ اصلا و
تکلیف المحال الذی لا یقدر علیه المکلف صحیح وجائز اما الالزام من الاول فلان
العبد غیر مکلف حال الفعل اذ التکلیف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما
یکون قبل الفعل فالتکلیف قبل الفعل واذا کانت القدرة مع الفعل فیکون
حال التکلیف عاجزا غیر قادر فصار الفعل غیر مقدور ومستحیلا بالنسبة الی
المکلف واما الالزام من الثانی فلان الافعال اذا کانت مخلوقة لله تعالی لم
تکن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم یکتفوا علی الالزام علی
ابی الحسن الاشعری بل هم التزموا ایضا وترقوا من الزامه الی التزامهم
والحق انه ای الالزام لیس بلازم اما عدم اللزوم من الاول ای من
ذهابه الی ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فی زمان
الایقاع ای ایقاع الفعل حتی یتحقق الامتثال لا فی زمان التکلیف
والتکلیف بالمحال انما یلزم لو کلف بما لیس بمقدور مطلقا لا حال التکلیف ولا
حال ایقاع الفعل ومن کون القدرة مع الفعل لا یلزم الا التکلیف بما لیس
بمقدور حال التکلیف لا التکلیف بما لیس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
من الثانی فلان التکلیف عنده ای عند الاشعری لا یتعلق

قوله بل الاشعری لم یصرح کما نص علیه القاضی عضد فی شرح المختصر و غیر واحد من الاصولیین وقد صرح الاشعری بجوازہ ای جواز تکلیف المحال ابتدع لا بالالزام و احمد بن حنبل قوله الاشعری فی احد قولیه الی جوازہ وقال السبکی وقد صرح الشیخ فی کتاب الایجاز بان تکلیف العاجز الذی لا یقدر علی شئ اصلا و تکلیف المحال الذی لا یقدر علیه المکلف صحیح جائز انتہی ۱۲ منه رحمه الله تعالی

الا بالکسب وہو فعل مقدور للعبد لا بالایجاد الذی لیس بمقدور
للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبۃ الی المکلف لان الافعال مقدورۃ للعبد
من حیث الکسب وان لم تکن مقدورۃ من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الکسب
لا باعتبار الخلق وفیہ ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکرہ
لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص لہ عن القول بالتکلیف لغیر المقدور فان
الکسب ایضا عندہ من اللہ تعالی وللعبد قدرۃ متوہمۃ فقط لا دخل لہا فی شیئ من
الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف
بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان اللہ تعالی کلف
ابا جہل بالایمان وہو التصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ
وسلم ومنہ ای مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ ای ان ابا جہل لا
یصدقہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ تعالی فی امثال ابی جہل ان الذین
کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یؤمنون فقد کلفہ ای کلف اللہ تعالی
ابا جہل بان یصدقہ ای یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا
یصدقہ ای لا یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان عدم التصدیق
ایضا مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو ای التصدیق بعدم التصدیق انما
یکون بانتفاء التصدیق من ابی جہل اذ لو کان التصدیق لعلم ابو جہل
التصدیق وصدق بہ فکیف یصدق بعدمہ فاذن التصدیق ملزوم لعدم التصدیق
والتکلیف بالشیئ تکلیف بلوازمہ فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق و
ہو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات فصح التکلیف بالممتنع

بالذات وقد قرر ہذا الدلیل الاسنوی فی شرح المنہاج والامام فی المحصول وغیرہما فی غیرہما ان اباجہل قد امر بالایمان بکل ما انزل اللہ تعالیٰ یعنی بالتصدیق بہ ومنہ ای ومما انزل اللہ تعالیٰ انہ لا یؤمن فقد صار ابوجہل ماموراہان یصدقہ فی انہ لا یؤمن وانما یحصل التصدیق بذلک اذا لم یؤمن فصار مکلفا بانہ یؤمن وبانہ لا یؤمن وذلک جمع بین النقیضین ولیعلم ان الامام لما قرر ہذا الدلیل فی المحصول والمنتخب قال انہ مکلف بالجمع بین الضدین والتاج الارموی فی الحاصل والبیضاوی فی المنہاج جعلاہما نقیضین والسبب فی ہذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنہاج نظرا الی الایمان وعدمہ وہما نقیضان واما الامام فانہ نظر الی ان العدم غیر مقدور علیہ کما سیاتی فلا یکون مکلفا بہ بل المکلف بہ ہو کف النفس عن الایمان والکف فعل وجودی فلا یکون نقیضا للایمان بل ضدا لہ والجواب من الدلیل الثانی ان لا تکلیف لابی جہل وامثالہ الا بالتصدیق فی احکام الشرع المتعلقۃ بافعالہم وعدم التصدیق اسے اخبار عدم تصدیق ابی جہل اخبار منہ ای من اللہ تعالیٰ الیہ ای الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالہم لیس من الاحکام المتعلقۃ بافعالہم فکون ابی جہل مثلا مکلفاً بتصدیق عدم التصدیق ممنوع ولما کان یرد ان اخبار اللہ تعالیٰ واقع البتۃ والا لزم کذب اللہ تعالیٰ فعدم التصدیق واجب والتصدیق ممتنع فالتکلیف بہ تکلیف بالممتنع فاجاب عنہ بقولہ

ولا یخرج الممکن عن الامکان بعلم او خبر کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ ولہذا قال الاسنوی فی شرح المنہاج والصواب ما قالہ امام الحرمین وارتضاہ ابن الحاجب وغیرہ ان ہذا من

باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن
استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى
وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من
قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة
على ان الله تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين وجه البطلان ان نبينا
محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على
الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان
يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في
هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان
زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل مثلا لو علم
باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه اي من ابي جهل التكليف بالايمان
بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم
على الفعل وتركه ليثاب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لا يصدر عنه
البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم
يتات منه العزم عليه كذا قرر القراباغي والابهري في حاشيتي شرح المختصر
ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا غير مكلف في
حال اذله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع
من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى فاذا لم يكن علمه تعالى

له قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاعتبار علم العبد بعلمه تعالى بالطريق الاولى بان لا يكون مانعا قال ١٢ منه رحمه الله تعالى

بالنعامن المقدوریۃ والتکلیف فاخبارہ بما فی علمہ وعلم المکلف بہ اولی بان لایکون
بالنعامن المقدوریۃ والتکلیف قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان موافقا
لما فی التحصیل وشرح المواقف فی الجواب عن الدلیل الثانی انہ ای
ان اباجہل مثلا مکلف بالتصدیق بالجمیع ای بجمیع ماجاء بہ النبی صلی اللہ
علیہ وسلم من الاحکام والاخبار اجمالا ای علی سبیل الاجمال بان یعتقدان
کل ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فہو حق من غیر تفصیل والتصدیق بعدم
التصدیق انما یستلزم عدم التصدیق اذا کان التکلیف علی ابی
جہل بالتصدیق بالجمیع تفصیلا ای علی سبیل التفصیل والتعیین ویحتمل ان
یکون مرجع ضمیر کان اباجہل ویکون خبرہ محذوفا ای اذا کان ابوجہل مکلفا
بالتصدیق بالجمیع تفصیلا اقول فی دفع ماقیل التصدیق بالجمیع اجمالا
محال منہ اے من ابی جہل لان الاجمال لایخلو اما ان یکون منطبقا علی
التفصیل ام لا فان لم یکن منطبقا علی التفصیل فلیس اجمالا لہ وان کان منطبقا
علی التفصیل فالتصدیق بالجمیع محال لانہ ای الشان یتحقق حینئذ
التصدیق بعدم التصدیق منہ ای من ابی جہل ولو اجمالا وہو یستلزم
عدم التصدیق وقد فرض انہ ای الشان لاتصدیق بعدم التصدیق منہ
ای من ابی جہل فانہ یستلزم عدم التصدیق فتدبر اذ لایتضح حق الوضوح
فان المجیب قد کان منع استلزام التصدیق بعدم التصدیق اجمالا العدم التصدیق
فی الاعتراض علیہ اخذ ہذا الاستلزام من غیر بیان فالاوضح ان یقال ان
التکلیف انما ہو بالتصدیق المطابق للواقع والتصدیق الاجمالی بجمیع ماجاء بہ۔

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابى جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالى ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض ممتنع
بالذات **مسئلة الكافر** مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر وذكر
الامام فى المحصول فى اثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف فى غير
المرتد ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا **مكلف بالفروع** كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام فى المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين فى
البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى ونص على اختياره النووى فى شرح صحيح
مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكى فى جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب فى المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم فى
شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد **خلافا للحنفية** يعنى
جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج والتاج السبكى فى جمع
الجوامع وهو مذهب الاسفرائنى من الشافعية قال الامام فى المحصول والقاضى
عضد فى شرح المختصر والتاج السبكى فى جمع الجوامع وابن امير الحاج فى التقرير
هو ابو حامد وقال الامام فى المنتخب هو ابو اسحٰق وذكر صاحب التقرير انه عزى الى
خويز منداد من المالكية **وقيل** فى الحاصل والمنهاج على عكس ما فى المحصول
خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج فى التقرير عبد الجبار وابا هاشم
منهم **وقيل الكافر مكلف بالنهى فقط** كالنهى بالزنا وبالقتل لا بالامر و
اما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحد ودوالمعاملات كالبيع

وغیرہ فاتفاق فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ لاخلاف لاحد فی التکلیف بہا یعقد
الذمۃ فان عقد الذمۃ وکون الکافر ذمیا ومطیعًا لاہل الاسلام تقتضی ان
تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا ویعمل معہم فی العقود والفسوخ کما یعمل معنا
و ذکر ابن الہمام فی التحریر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع
مذہب مشائخ سمرقند من الحنفیۃ منہم القاضی ابوزید وفخر الاسلام
وشمس الائمۃ السرخسی ومن عداہم ای من سوی مشائخ سمرقند من الحنفیۃ
کمشائخ العراق والبخارا متفقون علی التکلیف بہا ای بالفروع
وانما اختلفوا ای وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفیۃ فی انہ
ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما
فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی
الکافر کذلک اداء ہذہ العبادات ایضًا واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی
حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من الحنفیۃ قائلون بان الکافرین
مکلفون بالاول ای بالاداء والاعتقاد معًا کالشافعیۃ القائلین بانہم
مکلفون بہما فیعاقبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء والاعتقاد
معًا والبخاریون من الحنفیۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء
یعاقبون ولیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابی حنیفۃ واصحابہ
کابی یوسف ومحمد وزفر وانما البخاریون استنبطوہا اے استخرجوا
ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد في المبسوط والدليل للنافي لتكليف الكافر بالفروع
اولا انه اي تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك
الفروع منه اي من الكافر اذا ادى لموافقة الامر اي لموافقة هذا الاداء ما امر الله
تعالى به وموافقة الامر هي الصحة واللازم اي صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى
باطل اتفاقا بين النافي والمثبت كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر و
التفتازاني في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النافي انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجري فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة
لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب في حالة الجنابة ليست
بصحيحة والحل انها اي صحة تلك الفروع بالشرط وهو الايمان كالمحدث
فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال
الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاتيان بالمامور به مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به
على وجه كان مامورا به من هذا الوجه والاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة
حين الحدث ولا تصح الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مامور بفعله حالة
كفره نعم تصح منه بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف
للتكليف لا للايقاع بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم
ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادر على ازالة المانع قال الدليل
للنافي ثانيا لو صح تكليف الكافر بالفروع لامكن الامتثال بالفروع
لان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس

یمکن لان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعد الکفر اذا اسلم ق

فی الکفر لایمکن الامتثال لان النیة فی الامتثال لابد منہا ونیة الکافر

غیر معتبرة وکذا ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج لان ثمرة الامتثال استحقاق

الثواب ولا یثاب الکافر علی فعلہ فی حال الکفر بالاتفاق ق کذلک بعدہ

ای بعد الکفر ایضاً لایمکن الامتثال لان الکافر اذا اسلم لاطلب عنہ

لما کان واجبا علیہ لان الاسلام یقطع ما قبلہ من الذنوب والجنایات فسقط

الامر عنہ والامتثال فرع الامر قلنا فی جواب ہذا الدلیل بانا لانسلم

ان الامتثال حال الکفر لایمکن بل ہو ممکن حین الکفر بان یسلم و

یصلی مثلا کالمحدث والجنب لان الکفر الذی لاجلہ امتناع الامتثال

لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر فکیف امتناع

الامتثال التابع لہ وان لم یمکن الامتثال بشرط الکفر ای مع کفر

الکافر وذلک ضرورة وصفیة ای ضرورة بشرط وصف الموضوع لانہ یرجع

الی قولنا الکافر لایمتثل بالضرورة بشرط کونہ کافرا والضرورة الشرطیة

ای الضرورة بشرط وصف الموضوع کضرورة سلب الامتثال بشرط

الکفر لاینافی الامکان الذاتی ای الامکان بالنظر الی ذات الموضوع

کامکان ایجاب الامتثال حین الکفر بالنظر الی ذات الکافر بان یزول الکفر

وحصل شرط الامتثال وہو الایمان وینتقض الدلیل بالایمان فان الکافر

مکلف بہ بالاتفاق مع ان مقدمات ہذا الدلیل تنفی التکلیف بالایمان

ایضاً بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ لایمکن الامتثال

به فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد
الحصول تحصیل الحاصل و الدلیل للنافی ثالثا لو صح تکلیف الکافر بالفروع
لکانت الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة
لوجب القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان
المطلوب لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین
القضاء ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت
قلنا فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب
القضاء وکذلک بین کونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوع عنه فان الاسلام
یجب ای یقطع ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام
کانه قضاء عن الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة
بالقضاء عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام او الاسلام قد عهد رافعا
للمعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه و الدلیل للمثبت الآیات الموعدة لسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم
نک نطعم المسکین ای لم نؤت الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع لما
اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تتناولهم منها قوله تعالی

یا ایها الناس اعبدوا ربکم فان لفظ الناس عام للکفار والمؤمنین ومنها قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت الی غیر ذلک کقوله تعالی وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتهم البینة وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلوة ویؤتوا الزکوة وذلک دین القیمة وقوله تعالی ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقکم بها من احد من العالمین وقوله تعالی والی مدین اخاهم شعیبا قال یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره قد جاءتکم بینة من ربکم فاوفوا الکیل والمیزان والکفر لا یصلح ان یکون مانعا من دخولهم لانهم متمکنون من ازالته بالایمان وبهذا الطریق یقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضی للتکلیف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتکلیفهم عملا بالمقتضی السالم عن المعارض فثبت انهم مکلفون ببعض الاوامر وبعض النواهی فکذلک البواقی اما قیاسا او لانه لا قائل بالفرق والتاویل فی الکل ای فی کل الآیات مثلا ان یقال لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین کنایة عن نفی الاسلام نفیا للشئ بنفی لوازمه فالمراد من العبادة الایمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمین والمراد باقامة الصلوة والزکوة اعتقاد حقیتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الایمان کالاستطاعة فی الحج وغیر ذلک من التاویلات فی بواقی الآیات بعید لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعیة الیه وذکر الامام فی المحصول فی قوله تعالی قالوا لم نک من المصلین الآیة مباحث کثیرة منها ان هذا التعلیل حکایة عن قول الکفار فلا یکون حجة واجاب بان ذلک یجب

ان يكون صدقا لانه لوكان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم

مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين

خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابوهاشم فانهم قائلون بالتكليف

بنفي الفعل ايضاً لما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره

القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها

وهو اي الفعل في النهي كف النفس اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه

قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب

في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص

عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال

المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا

تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة

في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء و

عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب

منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل

ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى

ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا

اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع

لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم

المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

له قوله كف النفس وما في التحرير ان المكلف به في النهي كف النفس [illegible] فلا تكليف [illegible] [illegible]

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود و هذا العدم لا يصلح ان يكون مناطا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع فى عدم الفعل للمشية
وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النهى ويترتب عليه
اى على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضى
الشيئية اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم الا بتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اثرها اى المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذى
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلى ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة لا يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثرا للمقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشیة الوجود والمشیة انما یتعلق بالکف عرفوها ای عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترک ای کف فعرفوا الترک الذی ہو
الفعل علی المشیة دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم یفعل
فلم یفرعوا العدم علی المشیة او عرفوها بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل
ففرعوا العدم علی عدم المشیة قال القاضی عضد فی شرح المختصر فیکفی فی
طرف النفی اثر انه لم یشاء فلم یفعل انتہی قال التفتازانی فی شرح الشرح ما حاصله
انا لا نفسر القادر بالذی ان شاء فعل وان شاء ترک وان لم یشاء لم یفعل
فیدخل فی المقدور عدم الفعل اذا ترتب علی عدم المشیة وکان الفعل
مما یصح ترتبه علی المشیة ویخرج العدمات التی لیست کذلک انتہی وقال
الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر اقول فیه بحث اما اولا فلان کلامہ
رحمه اللہ مشعر بان ترک الفعل مما لم یتعلق به المشیة ولیس کذلک بل عدم الفعل
قد یترتب علی ارادة العدم وقد یترتب علی عدم ارادة الوجود علی ما ہو مصرح
فی الکتب الکلامیة واما ثانیا فلان تفسیر القادر بما ذکره تفسیر منسوب الی
الفلاسفة ولیس مرضیا عند المتکلمین والاصولیین کیف والفلاسفة اثبتوا
ہذا المعنی للہ تعالی وقد شنع المتکلمون علیہم بان ہذا المعنی لیس معنی الاختیار
ولا ینافی الایجاب فالاصوب ان یقال انا لا نفسر القادر بالذی ان شاء
فعل وجود الفعل وان شاء او لم یشا فعل عدم الفعل بل بالذی یصح
منه الفعل بان شاء فعل وجوده ویصح منه الترک بان شاء او لم یشاء
لم یفعل شیئا لانه فعل العدم ہذا انتہی وذکر الابہری فی حاشیة

شرح المختصر لتفسير القول القاضي عضد لم يشأ فلم يفعل اى لم يشأ الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفى فى كون العدم اثر المجبر وانه
لم يشأ فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم
يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفى فى كون العدم اثر المجبر وانه لم يشأ فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج
مالم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
التى كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا الفاضل المعترض
انه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره
قيداً الترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قبل فى
حاشية شرح المختصر لميرزاجان فى الرد على كون الكف مطلوبا فى النهى
بانه لو كان المطلوب فى النهى هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهى
عنه بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب اويذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك عند
احد قلنا فى جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب كل
واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عتاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اى
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی یترتب علیہ الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور ای بالفعل المقدور وھو ای المقدور الفعل فی الامر والکف فی النھی واما عدم الامتثال الموجب للعصیان فیکون لعدم اتیان المقدور کما فی ترک الواجب فان عدم الامتثال فیہ لعدم اتیان الواجب المقدور الذی کان المکلف قادرا علیہ و یکون عدم الامتثال تارۃ لفعل المقدور اذا کان المقدور شرا وعدمہ خیرا کما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات فلعدمہ ای لکون ہذا العدم عدما لا دخل لہ ای لہذا العدم فی شیء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمہ واذا اتمھد ہذا فلا یرد ما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر سیرزاجان لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانہ الا بالکف عنہ ای عن الواجب العزم علی ترکہ فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف نفسہ عنہ لان الملازمۃ بین عدم مقدوریۃ عدم الفعل وبین عدم ترتب الاثم بترک الواجب ممنوعۃ فان الاثم قد یکون لعدم اتیان المقدور اذا کان المقدور واجبا و وان لم یکن العدم فی نفسہ مقدورا والمعتزلۃ القائلون بکون التکلیف فی النہی بالعدم لا بالفعل منہم ابوہاشم قالوا استدلالا علی قولہم ان من دعی الی الزنا فلم یفعل الزنا یمدح عند العقلاء علی انہ لم یزن من غیر ان یخطر ببال العقلاء او ببال الداعو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب المدح الی فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم لیس فی وسعه فلا یمدح علیه بل المدح انما ہو علی الکف
عنہ اے عن الزنا والکف فعل الضد ھذا اے ہذا مسئلۃ
نسب اسے ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل
بل مع الفعل واشار بقولہ نسب اسے انہ لم یثبت عن الاشعری نصًا
ولعل من نسب اخذ من قول الاشعری القدرۃ مع الفعل ولا تکلیف الا بالقدرۃ
وھو ای نفی التکلیف قبل الفعل غلط بالضرورۃ کیف لا یکون غلطاً
والحال انہ یلزم منہ نفی تکلیف الکافر بالایمان اذ الایمان
لم یوجد فی الکافر وقت کونہ کافراً وقبل الایمان لا تکلیف بہ وہو سخیف
وایضاً یلزم منہ نفی الامتثال فانہ اسے الامتثال باختیار الفعل
بعد العلم بالتکلیف بان یعلم المامور او لا انہ مکلف بہذا الفعل ثم اختارہ
بعد ذلک وامتثل ومع ذلک اسے کون ہذا المذہب المنسوب الی
الاشعری غلطا بالضرورۃ قد تبعہ ای ہذا المذہب جماعۃ من الناس
منھم اسے من تلک الجماعۃ صاحب المنہاج موافقا لما قالہ الامام
فی المحصول من انہ ذہب اصحابنا اسے ان الشخص انما یصیر مامورا
بالفعل عند مباشرتہ ای عند الموجود وقبل ذلک لیس امرا بل ہو اعلام لہ بانہ
فی الزمان الثانی سیصیر مامورا ووافق الاشعری فی ذلک النجار
من المعتزلۃ ومحمد بن عیسی وابن الراوندی وابو عیسی الوراق وذکر الاسنوی
فی شرح المنہاج وہو مشکل من وجوہ احدہا انہ یؤدی اسے سبب
التکالیف فانہ یقول لا افعل حتی اکلف ولا اکلف حتی افعل الثانی

ان جعلہم السابق اعلاما یلزمہ دخول الخلف فی خبر اللہ تعالی علی تقدیر ان الشخص
لا یفعل لانہ اذا لم یفعل لا یکون ماموراً لکونہ انما یصیر ماموراً عند
مباشرۃ الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فیکون الاخبار بحصول الامر
غیر مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا علی ان المامور یجب ان یعلم کونہ
ماموراً قبل المباشرۃ فہذا العلم ان کان مطابقاً فہو مامور قبلہا وان لم یکن
مطابقاً فیلزم ان لا یکون عالماً بذلک الرابع ان امام الحرمین وغیرہ صرحوا
بان الاشعری لم ینص علی جواز تکلیف ما لا یطاق وانما اخذ من قاعدتین
احدہما ان القدرۃ مع الفعل کما سیاتی بیانہ والثانیۃ ان التکلیف قبل
الفعل فعلمنا ان المذکور ہنا عکس مذہب الاشعری الخامس ان الامام
فی المحصول لما قرر جواز التکلیف بما لا یطاق استدل علیہ بوجوہ منہا ان
التکلیف قبل الفعل بدلیل تکلیف الکافر بالایمان والقدرۃ غیر موجودۃ قبل
الفعل وذلک تکلیف بما لا یطاق وذکر نحوہ فی المنتخب وہو مناقض لما ذکرہ
ہہنا قال القرافی فی شرح المحصول وہذہ المسئلۃ من اغمض
مسائل اصول الفقہ وللہ در الامام ای امام الحرمین حیث
قال فی البرہان والذاہب الی ان التکلیف عند الفعل مذہب لا یرتضیہ
ای ہذا المذہب عاقل لنفسہ وقال الآمدی فی کتابہ الاحکام التکلیف
ثابت قبلہ ای قبل الفعل وبہ قالت المعتزلۃ لا یقال ان القدرۃ مع الفعل
ولا توجد قبلہ فلو کان مکلفاً قبل الفعل لکان مکلفاً بما لا قدرۃ علیہ وہو
محال لانا نقول لا یحتج بہذا علی المعتزلۃ فانہم یقولون بان القدرۃ قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي
اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع
التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى
هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان قالوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاسنوي
في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
ويتضح هذا المسئلة ذكر لما الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق فى الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالىٰ ان زيدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالىٰ امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضى ابو بكر والغزالى بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح بهذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال و ينقطع التكليف بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع فى بقاء التكليف حال الفعل بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا ينقطع قال به اى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعرى وهو اى ما قال به الاشعرى من بقاء التكليف حال حدوث الفعل باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق حين وجود المطلوب وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب كيف يبقى الطلب هذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب فى المختصر بقوله وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء فتنتفى فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضى عضد بقوله وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه تنتفى فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد فى الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح واما ما ذكر فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف

له قوله والفعل باق حين ... [illegible]

بایجاد الموجود وہو محال فمغلطۃ فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق
لا بوجود حاصل بہذا الایجاد انتہے واجاب الابہری فی حاشیۃ شرح
المختصر عما اوردہ التفتازانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد
ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ
ان ایجاد الموجود انما یکون محالا لو کان التاثیر سابقا علی الاثر کما ہو مذہب المعتزلۃ
اما اذا کان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا لہ فلا کما صرح بہ فی المواقف
انتہے واجاب الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر عنہ بقولہ اقول
جعل ضمیر ہو فی قولہ وہو محال راجعا الی الایجاد ولکن ان ترجعہ الی
التکلیف ووجہہ ان التکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت
الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان کان وجودہ
بہذا الایجاد ویمکن ارجاعہ الی ایجاد الموجود وتوجیہہ بان یقال لو کان
التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثہ وہو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند
الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد
قبل ہذا الایجاد وہو زمان التکلیف والطلب فظہر ان ما اوردہ رحمہ اللہ
بالمغلطۃ ناشیۃ مما ذکر الشارح المحقق فتفکر انتہے وانت تعلم ان ایراد
التفتازانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ وفی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قولہ ہو محال الی التکلیف بل ایجاد الموجود
متعین للمرجع وذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر و
اما ما یقال لتصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث ہو
مجموع وھو ای ذلک المجموع انما یحدث شیئا فشیئا علی
التدریج و مالم یحصل بالتمام لم ینقطع التکلیف فیلزم مقارنتہ اسے
مقارنۃ التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا یلزم طلب الموجود
لان المجموع انما یوجد اذا وجد الجزء الاخیر فما لم یوجد الجزء الاخیر لم یوجد
المجموع فنمنع انہ ای ان ہذا القول لا یتم فی الآنیات وہی الامور
الموجودۃ فی الآن الذی ہو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلاً فانہا لا
یحدث شیئا فشیئا فلیس لہا الا آن الحدوث فلو بقی التکلیف حال حدوثہا
یلزم طلب الموجود فلا یتم قول الاشعری الا فی امور لا تکون آنیات صرفۃ
فاسد فسادا ظاہرا لان الفعل اذا کان ممتدا ذا اجزاء وقسم الی الاجزاء
کان الطلب المتعلق بہ اسے بذلک الفعل منحلا الی الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وکل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فیتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وکل جزء منہ اسے من الفعل مسبوق
بجزء من الطلب فکل جزء من الطلب یکون سابقا علی حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فینقطع قبل الجزء الاخیر ولا یکون
مقارنا للحدوث الذی ہو فی آن حدوث المجموع وینبغی ان یعلم ان قولہ
فنمنع انہ لا یتم فی الآنیات مدرج فیما ذکرہ الفاضل میرزاجان و
لیس من کلامہ والاشاعرۃ الذاہبون اسے بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ اے حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنے كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اے بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ. قلنا فى رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اے اثر القدرة فانه اے الشان لا تاثير للقدرة الحادثة فے الفعل عندكم اى عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم مؤثرة فے فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التاثير الصورى المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم المقدورية اے مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اے فان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثرا للقدرة واستلزام كونه اثر القدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود

مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و اكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

قوله اذ لا مانع الا [illegible] عدم القدرة على الفعل لانه ان كان عدم القدرة [illegible] [illegible] التكليف [illegible] لا يكون [illegible] الفعل [illegible] القدرة [illegible] المانع [illegible] الفعل [illegible]

قوله ولا نسلم ان [illegible] والاول بان المحقق [illegible] وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ودفع الثاني بانه لا [illegible] وجوب [illegible] [illegible] التكليف المحال [illegible] رحمه الله

عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحرمين في
الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي عضد
في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
المواقف وموجودة معه اي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اي للماتريدية اولا انها اي القدرة شرط الفعل اختيارا
اي شرط الفعل الاختياري وهو اي الشرط يوجد قبل المشروط
بالزمان فالقدرة قبله تدبر لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط
انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي مذهب الاشعري
وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول
المختار قديما و الدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه
اي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان
قبله اي قبل الايمان حين الكفر لانه اي الايمان غير مقدور له
اي للكافر في تلك الحالة اي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر
بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس
مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد

له قوله وهو اي الشرط ... [illegible] الفعل ... [illegible] ان تقدم الشرط ... [illegible]
ان يكون الفعل ... [illegible] بالقدرة متقدم على الفعل ... [illegible]
له قوله لزم عدم كون ... [illegible] القدرة التي هي شرط التكليف ... [illegible]
انتفاء المعصية ... [illegible] الكافر الذي مات على ... عن التكليف ولا ... [illegible]
... [illegible] تكليف ... [illegible]

چهره

فرضنا انہ لایصلح بالغا واجیب عن ہذا الدلیل من جانب الاشاعرۃ بان
شرط التکلیف عندنا اے عند الاشاعرۃ ان یکون ھو اے
الفعل نفسہ متعلقا للقدرۃ او یکون ضدہ اے ضد الفعل متعلقا للقدرۃ
ففے تکلیف الکافر بالایمان وان لم یکن الایمان نفسہ متعلقا لقدرۃ الکافر
لکن ضد الایمان الذی ہو الکفر متعلق لقدرۃ الکافر البتۃ فوجب شرط التکلیف
بخلاف خلق الجواہر والاعراض فانہ غیر مقدور لہ اصلاً لانفسہ ولاضدہ فلا
یجوز التکلیف بہ کذا فی المواقف اقول فے رد ما اجاب بہ صاحب المواقف
بان الایمان من الکافر لیس کخلق الجواہر من العبد اتفاقا
بین الماتریدیہ والاشاعرۃ حتی لوجوز تکلیف الکافر بالایمان لزم جواز
تکلیف العبد بخلق الجواہر بل الکافر عندنا اے الماتریدیۃ کالساکن
ای نظرا الے امکان الایمان منہ عندنا کامکان الحرکۃ من الساکن و
عندھم ای عند الاشاعرۃ کالمقید نظرا الی عدم امکان الایمان منہ
کعدم امکان الحرکۃ من المقید ولما کان الساکن والمقید کلاہما قادرین علے
الحرکۃ ولکن لم تتحقق الحرکۃ منہما بالفعل لمانع وانکان المانع فے الاول عدم
الارادۃ وفے الثانی القید والکافر عند الاشاعرۃ لیس بقادر علی الایمان
اصلاً فحالہ لیس کحال المقید اضرب عن ذلک فقال لا اے لیس الکافر
عند الماتریدیۃ کالساکن لان الکافر وانکان قادرا علی الایمان عندنا لکن
المانع وہو الکفر غیر مرتفع عنہ بخلاف الساکن فانہ قادر علی الحرکۃ والمانع
عن الحرکۃ مرتفع عنہ وعند الاشاعرۃ کالمقید لان الکافر عندہم غیر قادر علے الایمان

اصلا بخلاف المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر
عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه عن
الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلا
كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلاً والتفرقة بين المقيد والزمن
بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورية
اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع كالكافر
قادرا على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم الفرق
بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده وهو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل
الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انما
تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدوراً والاشاعرة الذاهبون
الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا انها
اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب ووجود
المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرة
بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب
محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء الاستدلال

قوله والتفرقة الضرب [illegible] المضروب [illegible] هذا ما حرره الامام الرازي في [illegible] التحقيق ان القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر وانها مع الفعل فلعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدرة المستجمعة والمعتزلة بالقدرة مجرد القوة [illegible] الفعلية انتهى [illegible] الباري تعالى [illegible] جواب [illegible] الاولى [illegible] بالقدرة [illegible] فتأمل منه حفظه الله تعالى

على التكليف بما لا يطاق قلنا فى رد هذا الدليل بانه منقوض بقدرة الباري تعالى فانها ثابتة فى الازل دون المقدور والا اى وان لم يكن منقوضا بقدرة البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة فى الازل بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايجاد له فلا يستدعى وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا فى الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى زمانين كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة والنظام والكعبى من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو على الجبائى وابنه ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين فى البرهان والشامل قلنا فى رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم يقم عليه دليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذى

لم فرد بدست اولا بانتقض بالفعل الثابتة للقدرة كما ثبت فى الحجۃ والمجاز القدرة سبحانہ الحسن بالدلیل تعالى بن جعد الله تعالى وعدم ثبوتها لانه ثبت قولنا وبرسلم عدم بقاء العرض لما ثبت ع بنا لبقاء كما هو مذهب شيخ الاصحابهم ايضا ابن ابى لرضى الله عنهم بالنوع والاستمرار ذکرہ ١٢٥ منه رحمه الله تعالى

یقول بہ لایقول بزوالہ لا الی بدل بل بخلقہ امثالہ فالشرط للتعلق بالفعل
المقدور او للتکلیف الطبیعۃ الکلیۃ التی تبقی بتوارد الامثال وہی
لاتنعدم بتقدمہا لبقائہا بالامثال المتواردۃ و قالوا فی الاستدلال
ثالثا لایمکن الفعل قبلہ ای قبل نفسہ والا یلزم تقدم الشئی علی نفسہ فلا
یکون الفعل مقدورا قبلہ فاذن لیست القدرۃ قبل الفعل وھو ای
ہذا الدلیل فاسد کما تری لانہ منقوض بقدرۃ الباری تعالی وایضا وصف
القبلیۃ علی نفسہ ممتنعۃ بالذات واما ثبوت امکان وجود الفعل فی زمان قبل
زمان وجودہ فغیر مستحیل بل ضروری والا یلزم الانقلاب من الامکان الی
الامتناع والانقلاب ممتنع کذا فی شرح استاذ الاستاذ وغیرہ من الشروح

فرع للمسئلۃ.. القدرۃ الواحدۃ للعبد تتعلق عندنا وعند اکثر المعتزلۃ
بالامور المتضادۃ کالحرکۃ والسکون والقیام والقعود بل بجمیع مقدورات العبد
متضادۃ کانت او غیر متضادۃ خلافا لہم ای للاشعری واکثر اصحابہ فان
القدرۃ عندہم لاتتعلق بالامور المتضادۃ مطلقا[1] لامعًا بان تکون نسبۃ القدرۃ
الی الضدین سواء ولابدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء علی ان القدرۃ
عندہم مع الفعل وملازمۃ لہ لاقبل الفعل ولاتخلف بینہما فلو تعلقت بالضدین
معًا لزم اجتماع الضدین لوجوب مقارنتہا لتلک القدرۃ المتعلقۃ بہما ولو تعلقت
بالضدین بدلا لزم تقدم القدرۃ المتعلقۃ بالضد الموجود اولا علی المقدور الذی
تعلقت بہ آخرا بل قالوا ان القدرۃ الواحدۃ لاتتعلق بمقدورین مطلقا سواء کانا
متضادین او متماثلین او مختلفین لامعا ولا علی سبیل البدل بل القدرۃ الواحدۃ لا

[1] قولہ مطلقا ای معًا بان یکون نسبتہا الی الضدین سواء ولا بدلا بان یتعلق اولا بضد ثم بضد آخر ...

تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يوثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مؤثرة
فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان
يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور
عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف
الى ممكنة بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الآلات
و صحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بالسلامة والصحة تفسير
باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به
بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا
بحرج عظيم في الغالب و المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل
التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشيء كعدم تقدر
بعض بالصوم في السفر والى ميسرة بصيغة اسم فاعل من التيسير
فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها
على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير باللازم لانها ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة لها ودليل بوجودها فافترقت مغايرهما في تعلق الاحكام

بالیسر لحصول السہولۃ فی الاداء باشتراطہا ولہذا شرطت فی اکثر الواجبات
المالیۃ لا البدنیۃ لان اداءہا اشق علی النفس من البدنیۃ اذ المال محبوب
النفس فی حق العامۃ ومفارقۃ المحبوب بالاختیار امر شاق والاولی
ای القدرۃ الممکنۃ انکان الفعل بہا ای بہذہ القدرۃ مع العزم ای مع
ارادۃ الفعل غالبا علی الظن کوقت الصلوۃ قبل التضیق فالواجب علی
القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بہذہ القدرۃ عینا ای عین ذلک
الفعل لا خلفہ فان فات الاداء بلا تقصیر بان نام عن الصلوۃ مثلا او
نسیہا حتی انقضی وقت اداءہا لم یاثم ووجب القضاء انکان لہ ای لہذا
الواجب خلف والا ای وان لم یکن لہ خلف کصلوۃ العیدین مثلا فلا قضاء
ولا اثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاء وقت الصلوۃ مثلا ولم
یؤدہا عمدا من غیر نوم ولا نسیان مع التذکر اثم ہذا القادر مطلقا سواء کان
لہذا الواجب خلف اولا ویجب القضاء مع الاثم انکان لہ خلف وان لم یکن
الفعل بہا مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لا بعینہ بل لیبتنی
القضاء ای لیظہر الوجوب فی القضاء فانہ فرع وجوب الاداء عند
المحققین کذا فی التقریر کالاہلیۃ فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث لا
یسع اداء الواجب کاسلام الکافر وطہارۃ الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوۃ بحیث لا یسع اداءہا فالصلوۃ واجبۃ علیہم لا لاداءہا
بل لقضاءہا وہذا مذہب جمہور الحنفیۃ خلافا لزفر فانہ یقول ان قضاء
الصلوۃ لیست بواجبۃ علیہم فلا وجوب للاداء علیہم عندہ لاعتبارہ

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قدر ما يحتمله الاداء اى فى مقدار الوقت الذى يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده وفى التحرير لابن الهمام استدلالا على مذهب جمهور الحنفية وردا على زفر

لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل كل جزء يتوهم معه انه ليس آخرا فاى جزء كان فيه سلامة آلات الفعل يجب عنده التكليف، وقال بعض المحشى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا يقطع بالتضيق اى بكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع التضيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل فعدم القطع بالتضيق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم هذا ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضيق ويمنع الضرورة فاى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية ان كانت على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضيق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة والا فلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع بل العقل يجوز السكون وبطوء الحركة فى كل لمحة وايضا اقول فى الرد الامتداد

اما بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضيق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير الازدياد لم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدياد جزء آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزى
ويرد عليه انا نختار ان الامتداد بالازدياد واما قوله لا نزاع فيه ان اراد به انه
لا نزاع في الاتساع الوقوعي فمسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد بالازدياد
الامكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع في الاتساع
الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزء الاخير المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخير اخيرا بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد ايضا
اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت لا الاخير
العلمي الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه انا لا نسلم
ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع وعند
الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع الفعل
لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولى ان يقال في توجيه كلام جمهور
الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكان البقاء للاخير
فيتسع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر يحكم بان الفعل
الممتد كيف يسعه الجزء الاخير اذ انطباق الكبير كالصلوة على الصغير كالجزء
الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق الكبير على مثل
هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب الصغر غير واقفة عند حد
وهذا البيان كله جدل لا تحقيق فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي
الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في

اي فالاولى ان يقال [illegible] ان قبل الاداء [illegible] الاول [illegible] بالتضييق [illegible] الاخير [illegible] لذلك كان ذلك [illegible] ٢ مع [illegible] ما ذكره [illegible] الاجزاء [illegible] مع ان [illegible] ليس [illegible] الواحد [illegible]

تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره
نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي
القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة باصل
الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب جزء من الاداء
كما في النفل اذا فسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما
وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا في الجزء الاخير من الوقت
وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جزء من
الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب عليه القضاء اداء لحق ما
وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا قبله فتدبر لعله
اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب لان الشرع
انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة التي توجب
يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد بها اي بهذه
القدرة الوجوب ويشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب فما دامت القدرة
باقية يبقى الوجوب واذا افانت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم
يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لغواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل
سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة ويواخذ في الآخر
ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا
تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا

اعتناء الامن الغنى كذا فى شرح المستاذ الاستاذ وذكر التفتازانى فى
التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطاً
محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة
فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى
كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى فى الزكوة
شئ[له] قليل من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول
ولهذا[له] اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعدما تمكن من اداء الزكوة بعد
الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا
للشافعى واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت
القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما

له قوله ولهذا سقط اى خلافا للشافعى فانه ... على الاستهلاك وجه الفرق ... ١٢

له قوله شئ قليل ... فيجعل القدرة الميسرة بارزة ... عن التعدى ونظر الفقراء ١٢ منه عبد الله

كان نظر المكلف وقد صرح بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي وردا لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم الحرج **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا اي عند
الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان
الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر
غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف
لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب
القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو بقاء ذلك الوجوب
الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد السبب اي سبب وجوب
القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب
آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب لعدم تكرر المشروط
واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء يجب في النفس الآخر
من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة والصوم مع
عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة غير قدرة الاداء
لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر مجوز للترك فمن

فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الی آخر وقت الحیوة بلا عذر بناء علی
ان القضاء موسع ینبغی ان لا یاثم لان الوقت الآخر وقت ضیق لا یسع الفعل
فیه فقد فاتت القدرة فالقضاء غیر واجب وترک غیر الواجب لا یفضی
الی الاثم وقد اجمعوا علی التاثیم ای تاثیم التارک للقضاء بعد
ما فات عنه الاداء ولا یخفی علیک ان القدرة الممکنة للقضاء عند الشارطین
لیست بشرط للقضاء فی جمیع اوقات القضاء بل فی بعض اوقاته وقد تحققت
فی صورة الترک بلا عذر فالتاثیم لتحقق قدرة متجددة ثم کان یرد علی عدم
اشتراط القدرة للقضاء انه یفضی الی تکلیف ما لیس فی وسع العبد وقد قال
الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فیحمل لا یکلف الا نه بالاداء
وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم کقوله تعالی فعدة من ایام
اخر وقضاء الصلوة کقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها
فلیصلها اذا ذکرها فان تلک النصوص شاملة للقادر وغیره اقول
فی رد هذا الدلیل اذا وجب الواجب کالصلوة فی الجزء الاخیر
من الوقت بان صار اهلا فیه فالاداء غیر مقدور له وعدمت القدرة
فی القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثیم لازم علی مذهب الحنفیة و
هو مشکل لعدم تقصیر المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له والتاثیم
بترک الواجب انما یتفرع علی التقصیر ولکون تاخیر القضاء جائزا
لان القضاء موسع ولا تاثیم بالجائز ویقال فی توجیه الاثم ان مدار
الاثم علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فهم المعترض ففی

له قوله نصوص قضاء الصوم قوله نص قضاء الصوم کقوله تعالی فعدة من ایام اخر قوله قضاء الصلوة قوله من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها ١٢ منه سله قوله والتاثیم مشکل لانه لا تقصیر من المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له وکان تاخیر القضاء جائزا لانه موسع ولا تاثیم بالجائز وعلی هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل ١٢ منه

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

فهم المكلف اي بتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار ۱۲ منه رحمه الله تعالى

الباب الرابع في المحكوم عليه

العلم والمعلوم على الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة
شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا
ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف منقوض بالتکلیف
بمعرفة الله وتقریر النقض علی ما ذکره الامام ان التکلیف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفة الله تعالی وارد فلا جائز ان یکون وارداً
بعد حصولها لامتناع تحصیل الحاصل فیکون وارداً قبله وحینئذٍ فیستحیل الاطلاع
علی هذا الامر لان معرفة الله تعالی بدون معرفة الله تعالی تستحیل
فقد کلف بشیء وهو غافل عنه واجیب عن هذا النقض فی حاصل تاج الدین
الارموی والمنهاج للبیضاوی بان وجوب معرفة الله مستثنی من هذا الاشتراط
لقیام الدلیل علیه والمدعی فهم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول
الواجبات وهو معرفة الله تعالی وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی هذا
ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصدیق به لا حاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یمکن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالی واجاب عنه ابن التلمسانی ثم القرافی
بان الامر بالمعرفة التفضیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط
بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضاً لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء
وهو معدوم ههنا نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحه وفی البدیع
واتفقنا اکثر المجوزین والمفهوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنهاج
ان القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنہاج تعقبہما بانہ لیس کذلک بل اذا قلنا بجواز ذلک فلا شرعی ہہنا
قولان نقلہ ابن التلمسانی وغیرہ والدلیل لنا ان التکلیف بالفعل طلب
الوقوع ای وقوع الفعل منہ ای من المکلف امتثالا ای لاجل
وقوع الامتثال کما یراہ نافی التکلیف بالمحال او طلب الوقوع منہ ابتلاء
ای لاجل الابتلاء بالعزم علی الطاعۃ واعتقاد القلب بحقیتہ کما یراہ قائل التکلیف
بالمحال و ھو ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور لہ بہ ای
بالطلب محال لانہ ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم ای
علم ذلک المطلوب لان طلب شئ من شخص و ہو لا یعلمہ باطل ضرورۃ وطلب المحال
محال علی ما مر فی المسئلۃ الاولی من الباب الثالث فتکلیف ما لا فہم
لہ یکون محالا و ذکر الاستاذ الاستاذ فی الشرح و ہذا لا ینتہض من قائلی التکلیف
بالمحال لانہ لا یسلم علی رایہم ان طلب المحال محال فلا یمکن ان یستدلوا بہذا
فالاولی ان یقال ان فائدۃ التکلیف الابتلاء عندہم و ہذا منتف ممن لا
شعور لہ فاستحال التکلیف لاستحالۃ الفائدۃ فتامل و فی قولہ فتامل
لعلہ اشارۃ الی منع حصر الفائدۃ عندہم فیہ کما یشعر بہ کلام الفاضل میرزا جان
فی حاشیۃ شرح المختصر قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان اللازم
من الدلیل المذکور ان التکلیف ای تکلیف من لا یفہم بشرط عدم الفہم
ای عدم فہمہ محال لا فی زمان عدمہ ای عدم الفہم اذ الفہم فی
فی زمان عدم الفہم ممکن لا محال فلا یکون تکلیف من لا یفہم فی زمان
عدم فہمہ تکلیفا بالمحال والمدعی استحالۃ تکلیف من لا یفہم فی زمان

عدم الفهم اقول فی جواب ما قیل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر
وکذا بالفعل المامور به من ضروریات حقیقة التکلیف ضرورة
تصور الامتثال والابتلاء فوجوده اے وجود التکلیف بدونه ای بدون
العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال والمحال محال فی جمیع
الاوقات فالتکلیف بدون الفهم محال فے وقت عدم الفهم وان کان
الفهم ممکنا فی وقت عدمه لان استحالة التکلیف لم یتوقف علی استحالة
الفهم بل علی فقدانه واستدل فے مختصر ابن الحاجب وتحریر ابن الهمام
وغیرهما بدلیل مزیف علی ان الفهم شرط التکلیف بانه لو صح تکلیف
من لا یفهم لصح تکلیف البهائم من الخیل والبغال والحمیر وغیرها
اذ لا مانع عن التکلیف یقدر ویتخیل ای یتصور فے البهائم الا عدم
الفهم وهو ای عدم الفهم لا یمنع عن التکلیف عند من لا یشترط الفهم
للتکلیف قیل فے شرح الشرح ان هذا ای عدم کون مانع یقدر فی البهیمة
غیر عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا یرد المنع بانه لا یجوز ان یکون بانتفاء شرط
آخر وقیل فے حاشیة میرزاجان لتزییف هذا الاستدلال یمکن ان یقال
هذا ممنوع بل لعل المانع عن التکلیف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
لا فهم المکلف به ولا نزاع فی اشتراطه ای فی اشتراط اصل الفهم واستعداده
ولا یوجد اصل الفهم واستعداده فی البهائم بخلاف ذوی العقول فقیاس
البهائم علے ذوی العقول قیاس مع الفارق اقول لا یصح انه لا نزاع فی
اشتراطه بل فیه ای فی اشتراطه نزاع ایضا فان المنازعین فی اشتراط

له قوله لما ثبت ای ... انما قید بذلک لان الانعام ... من تحقق حقیقة ... التکلیف ... من ضروریات ... حقیقیة ممتنع لانه بدون الذاتیات ... واما ... استحالة الاشتغال بان الاول ... التکلیف ... تکلیف ... کما فی شرح المختصر ... التکلیف بالمحال ...
له ... الکلام فی تعلق التکلیف ... کما فی المعدوم ... عدم الفهم ...

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لاغيرهم وتكليف من لااستعداد له ليس بابعد من التكليف بالمحال فهم لايمنعون عن تجويز تكليف من لااستعداد له قال استاذ الاستاذ في الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لايكفي في ثبوت النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل الحق في تزييف هذا الاستدلال على رايهم اي على راي المجوزين للتكليف بالمحال منع بطلان التالي يعني قوله يصح تكليف البهائم بانا لانسلم عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا ذلك قال استاذ الاستاذ في الشرح واما على ماهو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على مانقلوا انه لانزاع فيه قال التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذهبنا ان من لايفهم ان كان لاقابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم استعداده اي استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لاغير والروح ايضا جسم مؤلف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لاقصور من جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على واحد يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا مع ان كل شئ بخلق الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة فاهمة ففي البهيمة

استعداد الفهم فتأمل[له] اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا في حالة السكر وجب عليه القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان موليا مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله واتلافه وايلائه ليس من قبيل التكليف بل هو[عه] اي هذا الاعتبار من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضعاً كلزوم الصوم بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

[له] قوله فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي ١٢ منه رحمه الله تعالى

[عه] قوله بل هو من ربط المسببات باسبابها فان السكران غير مكلف بعدم الحصول والمواقعة مع زوجته بعد الطلاق بل لزم ذلك شرعا ووضعا كلزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضًا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الرويانی
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعًا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحًا كسكر المضطر الى
شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون
محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو
عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء اوترك حتى اشتد فالقسم
الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم
الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح
مكلف نجز اله عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح
وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظًا عليه
وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران وما يتكلم به
من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده اوامته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله اوبما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة
الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

لیس بکفر بل التزامه فلزوم الردة لیس بردة بل التزامه ترجیحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ویمکن ان یجاب ایضا
بانه تکلیف لمن لیس له السکر بانه حرم علیک السکر فان شربت فیعتبر طلاقک
وقتلک واتلافک فان اردت ان تامن من هذه فایاک والاسکار فتامل
انتهی والذاهبون الی عدم اشتراط الفهم فی التکلیف قالوا فی الاستدلال
علی مذهبهم ثانیا مطابقا لما ذکره ابن الحاجب فی شرح المختصر وصدر الشریعة فی
التنقیح وابن الهمام فی التحریر وغیرهم فی غیرها قال الله تعالی لا تقربوا
الصلوة الآیة یعنی وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون فکلفوا حال السکر
بالترک للصلوة وهو تکلیف من لا یفهم التکلیف اقول فی الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالی لا دلیل فیه علی التکلیف حال عدم
الفهم للخطاب بل فیه ای فی هذا القول دلیل علی ان السکر لا ینافی فهم
الخطاب فی الجملة لان المخاطبین بهذا القول الذین هم کانوا مباشرین بالصلوة
حالة السکر ومباشرتهم بالصلوة فی هذه الحالة تدل علی انهم یفهمون الخطاب
فی الجملة غایة الامر ان فهمهم لیس کفهم غیرهم کما یقتضیه ای الفهم فی الجملة
حده ای حد السکر فی حرمة الصلوة باختلاط الکلام والهذیان لا بالهذیان
الصرف فانه یدل علی انه یبقی فی السکر الفهم فی الجملة واعتبار ابی حنیفة عدم
التمییز ای زوال العقل بحیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من
السماء فی الحد ای فی حد السکر الموجب للحد ای العقوبة المرتبة علی الشرب
احتیاط اذ لو میز ففی السکر نقصان وفی النقصان شبهة العدم

قوله بل فیه دلیل ای لا دلیل علی التکلیف حال عدم الفهم للخطاب بل فیه دلیل ۱۲ منه رحمه الله تعالی

فيندرء به الحد لان مبناه اى مبنى الحد على الدرء اى الدفع حتى الامكان
اما في وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة
الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان في الآية دليل
على ان السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون في آخر
هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر
غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تيقنوا
ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فينافي السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق العلم
الذي هو مرادف للفهم بل ينافي العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل فان العلم
في اللغة اليقين الواقعي ولا مضائقة فيه لا تفسير فانه بالراى حرام والقوم
كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال لم يلتزموا التاويل
في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اى بان قوله تعالى لا تقربوا
الآية نهى عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهي اذا ورد على امر هو واجب
شرعا وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى غير واجب فالنهي في قوله
تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا للسكران عن الصلوة لكونها
واجبة بل ينصرف الى نهي الصاحي عن السكر واذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب
الشرعي وقد قيد انصرف النهي الى القيد كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم
مسلمون كذا ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا

له قوله بانه نهى عن السكر فمعنى الآية لا تشربوا مسكرا فتقربوا الصلوة سكارى فالنهي انما هو عن تناول المسكر وبطلان الصلوة بالوضع لانه مطلوب ان يصلي حال السكر فاندفع ما في التقرير ان هذا التاويل لا يفيد لانه وان كان فيه الخطاب ابتداء بحال الصحو وتكليف المطلوب في حال صحوه في حال سكره الا انه ... في حال سكره فكان ... مطلوبا منه ... مقتضيا بالحال ... منه رحمه الله تعالى

سکاری کقولھم لا تمت وانت ظالم ای لا تظلم فتموت ظالما ھذا
ای حذو ذا **مسئلۃ** المعدوم اے من لیس بموجود بالفعل
بل یوجد فی الاستقبال مکلف وہذہ العبارۃ احسن من قول الامام المعدوم
یجوز ان یکون مامورا وقول ابن الحاجب الامر یتعلق بالمعدوم لان التکلیف
اعم من الامر ومثلہا عبارۃ البیضاوی فی المنہاج المعدوم یجوز الحکم علیہ لان
الحکم ایضا اعم من الامر وہذا مذہب الاشاعرۃ خلافا للمعتزلۃ بل لسائر
الفرق غیر الاشاعرۃ کما نص علیہ الامدی فی الاحکام والبیضاوی فی
المنہاج والقاضی عضد فی شرح المختصر وابن امیر الحاج فی التقریر
والمراد من تکلیف المعدوم التعلق العقلی وہو ان المعدوم الذی علم اللہ
تعالے انہ یوجد لشرائط التکلیف توجہ علیہ حکم من غیر تجدد وطلب آخر
فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال لا التعلق التنجیزی ای لیس المراد
من تکلیف المعدوم تنجیز التکلیف فی حال العدم بان یطلب منہ الفعل
فی حال العدم بان یکون الفہم او الفعل فی حال العدم کذا ذکرہ ابن الحاجب
فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ قال الامام فی المحصول ولیس معنی کون المعدوم
مامورا انہ یکون مامورا حال عدمہ لانہ معلوم البطلان بل علی معنی انہ یجوز ان یکون
الامر موجودا فی الحال ثم ان الشخص الذی سیوجد بعد ذلک یصیر مامورا بذلک
الامر ہذا لفظہ وذکر الامدی نحوہ فقال التکلیف معناہ قیام الطلب القدیم بذات
الرب سبحانہ وتعالی للفعل من المعدوم بتقدیر وجودہ وتہیئۃ لفہم الخطاب
فاذا وجد وتہیأ للتکلیف صار مکلفا بذلک الطلب والدلیل لنا اے

ای توجہ علیہ تعلق
دیوبن المعدوم
الذی علم اللہ تعالی
انہ یوجد بشرائط
التکلیف
حکم من
الازل بما یفہمہ
ویفعلہ فیما لا
یزال [illegible]

للاشاعرة على مذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والا اى وان لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اى لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لاينفك عن التكليف سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزءاله كما يشعر به كلام ابن الحاجب فى المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا لاازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف فيكون التكليف ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولايحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لايكون قرآنا وانما القرآن ما قرءه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف

يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتابتها ويبقى عند المكتوب
والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد
لايزداد بازدياد المصاحف ولاينتقص بنقصانها ولايبطل ببطلانها وقالت
الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة
بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية
كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لاول لوجوده
وهو صفة واحدة في نفسه لاتعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع
وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه
ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا و
ناهيا اوصاف لاانواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وانكان مشتملا على
اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه اشارة
الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث
كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف

قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لوكان مكلفا يلزم امر ونهي
من غير متعلق موجود للامر والنهي وذلك اللازم اي الامر والنهي
من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو
من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير
متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره وامر ونهي من غير

اي وزدنيه بغيره
يثبت قال بعد تعالى ان كلامه حادث
من ان كلامه تعالى
صفة لغيره
وان اذهب ان كلامه تعالى
قديم قائم به
والتفصيل في كتب الكلام
۱۲ منه رحمه الله تعالى

حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالے وتقدس ماهو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سامعاً مامور العمل به وينقله اسے الماموريين المتاخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بانا لانسلم لزوم السفه والعبث وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفاً واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلے الله عليه وسلم في حقنا اسے في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وبذلك الجواب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اسے امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق العقلي الذي هو المراد وتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اي للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة اسے انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف والكلام

اللفظی فیہ تجنیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان فی رد استدلال الذاہبین الی ان المعدوم
لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی عندہم
ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات الافعال
فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب
ہذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات
ایضاً تتصف بہما کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب
یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام
النفسی لا یتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل
خبر ومرجع البواقی الیہ لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب
والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد وقال
بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالے فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان
فلانا اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفاً بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ الامام
فی المحصول والمنتخب ہہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل فتبعہ
البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین
فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف ما لا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ
السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول
ہہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لو کان خبرا لتطرق الیہ التصدیق والامر لا یتطرق
الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر نفسہ وہو سفہ او غیرہ

وہو محال لانہ لیس ہناک غیرہ وان عبداللہ بن سعید القطان من الاشاعرۃ ونص علی کونہ من الاشاعرۃ شارح المواقف والامام فی المحصول وقیل انہ مقدم علی الاشعری فعدہ من الاشاعرۃ علی سبیل التسامح لتوافقہ لہم لکنی لم اقف علی ترجمتہ فی کتب التاریخ والرجال حتی اصدق بما قیل من تقدمہ علی الاشعری ذہب ای عبداللہ مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم ای لزوم السفہ والعبث الی ان کلامہ تعالی لیس فی الازل امرا ونہیا او غیرہما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمنی والترجی والتحزن وانما یتصف بذلک ویصیر احد ہذہ الاقسام فیما لایزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل الکلام ہو الامر المشترک بین ہذہ الاقسام فہذہ الاقسام من الامر والنہی والاخبار وغیرہا حادثۃ لتوقفہا علی التعلقات الحادثۃ وہذا ما یقال ان حدوث الحکم والخطاب لاینافی قدم الکلام لکون الحدوث باعتبار قیدہ الحادث کذا ذکر التفتازانی فی شرح الشرح وذکر ابن الحاجب فی المختصر انہ اورد علیہ ای علی مذہب عبداللہ بن سعید قدم الامر المشترک حدوث الاقسام ان ہذہ الاقسام انواع للکلام والکلام جنس لہذہ الانواع ویستحیل وجود الجنس الا فی ضمن نوع ما فیستحیل وجود الکلام بدون نوع ما من ہذہ الانواع فلا یمکن قدم المشترک مع حدوث الاقسام واجاب عبداللہ بن سعید عما اورد علی مذہبہ وقد ذکر ہذا الجواب من قبل عبداللہ ابن سعید القاضی عضد فی شرح المختصر واختارہ التفتازانی فی شرح المقاصد والقوشجی فی شرح التجرید بمنع انہا ای ان ہذہ الاقسام

لہ قولہ لیس فی الازل امرا الخ ای الاشاعرۃ کلہم متفقون علی ان الکلام فی الازل واحد لکن جمہورہم علی انہ فی الازل امر ونہی وخبر واستخبار ونداء الخ ... [illegible]

سیعنی فی الازل لم یتصف بہذہ ... [illegible]

لہ ابن سعید قال ... [illegible] انہ لیس فی الازل ... [illegible]

انواعه ای انواع الکلام فقال لانسلم ان ہذہ الاقسام انواع الکلام

بل عوارضه ای بل عوارض الکلام بحسب التعلق الحادث فالکلام لیس

بجنس لہذہ الاقسام بل ہو معروض لہا بحسب التعلق ویجوز خلوہ ای

خلو الکلام عنه ای عن التعلق ولا یجعل التعلق من حقیقته اقول فی رد

ہذا الجواب بانه لا یدفع الایراد فان لنا ان نقرر الایراد بوجه آخر بانا سلمنا ان

ہذہ الاقسام لیست انواعا للکلام لکن لا شک انہا اقسام للکلام والکلام مقسم

لہا ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان کان التقسیم باعتبار

العوارض فیلزم علیه ای علی عبد اللہ القول بوجود قسم ما بدون ہذہ

العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض ووجود المقسم بدون

وجود قسم ما محال کما علم فالقول بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض مستلزم للقول

بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض وہو ای وجود قسم ما بدون ہذہ العوارض

لا یعقل لان قسما ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسم ما وجود عارض

ما فالقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض

ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه قدم قسم ما مع انه ای عبد اللہ بن

سعید قال ان القدیم ہو المشترک لا قسم ما ہذا خلف ای خلاف لما

فرضه من قصر القدم علی المشترک فتدبر لعله اشارة الی ان التقسیم بالنسبة

الی العوارض علی نحوین تقسیم باعتبار العوارض وتقسیم بعد عروض العوارض

والفرق بین التقسیم باعتبار العوارض وبین التقسیم بعد عروض العوارض

ظاہر لا سترة فیه لان الاول تقسیم من بدو الامر والثانی تقسیم بعد عروض

العوارض لا من بدو الامر وہہنا تقسیم بعد عروض العوارض ولما کان عروض العوارض فیما لا یزال بحسب التعلقات الحادثۃ لا فی الازل لزم ان لا یتحقق المقسم فیما لا یزال بدون قسم ما واما فی الازل قبل ما لا یزال فلا عروض للعوارض فلا تقسیم ولا اقسام حتی یلزم من القول بوجود الشیٔ المتقسم بعد عروض العوارض فی الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وایضا لا یکون المعدوم حینئذ ای حین کانت الاقسام عوارض الکلام لا انواعہ مکلفا اذ لا تکلیف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المکلف مع ان المعدوم مکلف وقد اجاب المصنف عنہ فی الحاشیۃ بقولہ لعل ابن سعید یلتزمہ فیندفع عنہ یعنی لعل ابن سعید یلتزم عدم کون المعدوم مکلفا فیندفع ہذا الرد عن جوابہ ورد بان ہذا فاسد لان اعتراض السفہ والعبث انما کان علی تجویز تکلیف المعدوم اذ عند انکار ذلک لا توجہ للایراد فلا یصح الاستخلاص عنہ بہذا الوجہ وقد کان ابن سعید انما قال ہذا الکلام مستخلصا عن الایراد المذکور ویدفع بان استخلاص ابن سعید بہذا عما یرد علی ازلیۃ الکلام لا علی تجویز تکلیف المعدوم من لزوم السفہ والعبث کما ہو الظاہر من شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجرید وغیرہا من الکتب الکلامیۃ وقد قرر بعض الشراح کلام المصنف بانہ ایضا یلزم علی مذہب عبداللہ بن سعید ان لا یکون المعدوم حینئذ ای حین وجد الکلام ولم یصر امرا ونہیا وغیرہما من الاقسام مکلفا اذ لا تعلق للکلام بفعل المکلف لعدمہ فی الازل ووجودہ فیما لا یزال مع ان المعدوم مکلف والذاہبون الی ان المعدوم لیس بمکلف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم

ثانیاً بان تکلیف المعدوم فرع قدم الکلام باقسامه وقدم الکلام باقسامه محال لانه یلزم قدام عدم التناهی یعنی یلزم منه کون الامور الغیر المتناهیة قدیمة اذ اقسام الکلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزید غیر المتعلق بعمرو و ضرورة ان الاضافة تتغایر بتغایر المضاف الیه ومتعلقه معدومه غیر متناه فاقسام الکلام غیر متناهیة باعتبار عدم تناهی متعلقه فقدم الکلام باقسامه قدم اقسامه الغیر المتناهیة وقدم بعض الامور المتناهیة وان کان مذهبا لبعض العلماء لکن قدم الامور الغیر المتناهیة باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الکلام لا تعدد فیه بالذات وانما التعدد فیه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباری فانه ای فان کلامه تعالی صفة واحدة ازلیة لا تعدد فیه بالذات کالعلم والقدرة فان کل واحد من العلم والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فکذا الکلام صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها وانقسامه ای انقسام الکلام الی الانواع کالامر والنهی وغیرهما والافراد کالامر المتعلق بزید والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتیات والتعلقات اعتباریة فالتعدد بحسبها ایضاً اعتباری وقدم الامور الغیر المتناهیة الاعتباریة لیس بباطل فانه انما یستلزم وجود الامور الغیر المتناهیة الاعتباریة فی زمان واحد وعدم التناهی فی الامور الاعتباریة لیس بباطل هذا اسے خذوا مسئلة الفعل الممکن وقوعه عن المکلف الذی تمت شرائط وجوبه وانما قید بهذا لان الفعل الممکن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم یتحقق التکلیف به اذ لا یتصور التکلیف بدون الوجوب اذا علم الآمر انتفاء

شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط وجوبه
فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر فى وقت الفعل
لان العلم بالانتفاء فى غير وقته لا مدخل له فى توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بالصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه
التاج السبكى فى جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازى هذا الخلاف من امام
الحرمين وفى صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده
بخياطة ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب فى مختصره والسبكى فى جمع الجوامع وابن الهمام فى التحرير وغيرهم فى
غيرها قال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان
جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبنى اما على جعل المسئلة
متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يضر صحة
التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير
متصور انتهى لا يقال كما قال ابن الهمام فى التحرير وقد تقدم فى الباب الثالث
فى مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فلانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله
تعالى لان مالم يشأ لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم تكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطاً بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات
من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس مراداً له
تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لاخلاف فى
ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله او
ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين
فبعيد انتهى والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه
وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اى التكليف
المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى لا
على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

ای فیما علم انتفاء شرط وقوعہ عند وقتہ فی الوقوع ای فی وقوع التکلیف
بہ بعد الاتفاق والاجماع علی الصحۃ ای صحۃ التکلیف بہ وامکانہ صحۃ ذاتیۃ
وامکانا ذاتیا فالمراد بالصحۃ فی قولہ ہل یصح التکلیف بہ الوقوع وفی مسئلۃ الاجماع
الامکان الذاتی ولا یخفے علیک ان ہذا الجواب لا یساعدہ کلام القوم فان
الاسنوی صرح فی شرح المنہاج ان التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لا یقع جائز وواقع
اتفاقا والتفتازانی قال فی شرح الشرح بالترقی علی قول القاضی عضد والاجماع
منعقد علی صحتہ بل علی وقوعہ فکیف یصح قولہ الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی و
دلالۃ کلام بعض المحققین علیہ ممنوعۃ کیف والظاہر ان ضمیر انہ فی قولہ وان ظن
قوم انہ ممتنع لغیرہ انتہی راجع الی ما علم اللہ تعالی لا الی التکلیف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمیر انہ الی التکلیف والحق فی دفع المناقضۃ التوفیق بین
نقل الاجماع المذکور وحکایۃ ہذا الخلاف بما قال التقی السبکی فی شرح المنہاج
من ان ما علم انتفاء شرطہ علی قسمین الاول ما یتبادر الذہن الی فہمہ حین اطلاق
التکلیف کالحیوۃ والتمیز وہذا ہو الذی خالف فیہ الامام والثانی ما لا یتبادر الیہ
کتعلق علم اللہ بان زید الا یؤمن فان انتفاء ہذا التعلق شرط فی وجود ایمانہ لکن
السامع یقضی بامکان ایمان زید غیر ناظر الی ہذا الشرط وہذا لا یخالف فیہ الامام
ولا غیرہ وہو ما سبق نقل الاجماع علیہ والدلیل لنا علی مذہب الجمہور
من صحۃ التکلیف بالفعل المذکور لو لم یصح التکلیف بالفعل الممکن الذی تمت
شرائط وجوبہ وعلم الآمر انتفاء شرط وقوعہ عند وقتہ لم یعلم احد من المکلفین
انتہ ای ان ہذا المکلف مکلف قبل وقت الفعل یعنی لم یعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق بقوله لم يعلم
لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك الفعل كالحيوة
والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر بانتفاء شرط
من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف على تقدير
عدم الصحة محتملا ولا علم بالشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل وقت الفعل
بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله اى قبل
وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقى السبكى فى شرح المنهاج
وذلك اى الانكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى ابو بكر
الباقلانى ورواه ابن الحاجب فى المختصر عن القاضى على تحقق الوجوب
اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا
على الفعل بدليل وجوب الشروع فى الواجب الموسع والعمرى بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلمه المكلف اذ لا فائدة فى التحقق بدون العلم وما قال
والد الاستاذ الاستاذ ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى لا افهم
مراده لان الكلام فى علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا فى علم اهل الاجماع
بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب يتضمن العلم بالتكليف
فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع على تحقق العلم
بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم عدم شرطه
قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطہ لزم ان لایکون الامکان شرطا فی التکلیف لان ما علم
شرطہ ای ماصح علیہ الحکم بذلک وہو فی معنی ما علم عدم شرطہ کذا فی شرح الشرح
حینئذ ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامکان
شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال الشرط الامکان العادی
ای الامکان الذی ہو شرط التکلیف ان یکون مما یتاتی فعلہ عادۃ عند حضور
وقتہ واستجماع شرائطہ وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعہ وہو استجماع شرائطہ
بالفعل وہذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب والقاضی عضد
بان الذی اختلف فی کونہ شرطا للتکلیف بالفعل ہو الامکان العادی و
لیس الامر علی مازعمہ العلامۃ قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انہ الامکان
الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی
قولہم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لانسلم انتفاء اللازم اذ الامکان
الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا بہ الامکان العادی لانسلم الملازمۃ لان
عدم الشرط بالفعل لاینافی الامکان العادی اذ غایۃ عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وہو ای الامکان العادی لاینافی الامتناع
لغیرہ وقلنا ایضا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان ہذا الدلیل منقوض
بجہل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا یعلمہ الآمر فان عدم امکان الفعل الذی
عدم شرطہ بالنسبۃ الی المامور مشترک بین ان یکون الآمر عالما بعدم شرطہ
کما فی امر اللہ تعالی او جاہلا کما فی الشاہد مثل امر السید غلامہ من غیر تاثیر لعلم

الامر او جهله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اى العلم
تابع للمعلوم فان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند
عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذى جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض الدليل
والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح
التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
صحة التكليف بالفعل الذى علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المامور
لكان مانعا في صورة علم الآمر وفي صورة علم الآمر ليس بمانع عندكم فلا يكون مانعا
في صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق وقلنا في جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التكليف
في صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول بل ههنا
مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل لوجود الشرط بالنظر
الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل والترك

وبالبشر والكراهة لتحصيل الابتلاء، وبالجملة تعدم التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء
الشرط لانتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسئلة اسلام الصبي**
العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف
وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري
في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق
ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض ودفع النبي صلى الله
عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على
شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل
نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى
هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول
البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالقاء الكسر الذي فوق
العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره
على ذلك وقد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث
لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب قال عفيف
فرايتهم يصلون فوددت اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف
يعني ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة
فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك
ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان
يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقداورد هذا
السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ماذكرنا هوالوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول
تصحيح اسلامه فى حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة فى سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا فى جماعتنا حتى يجرى عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج فى تصحيحه فى سائر الاحكام الاسلامية
الى نقل تصحيحه فى كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح فى احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعى وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا فى صبى عاقل يناظر
فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لايبقى فى
معرفته شبهة والله اعلم كذا فى التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوى
والقاضى ابوزيد وشمس الائمة الحلوانى وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان
عليه اى على الصبى لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية
البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لايثبت بالامر لتعلق صحته بكون
المامور من اهل الفهم بل باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة تتضمن فائدة
والامر بعد ذلك لالتزام اداء الواجب فى الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث
العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب
الاداء بالخطاب والصبى ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبى للخطاب منوطة
بكمال العقل واعتداله وهو لايثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام فى اصوله لاتكليف
ولاخطاب على الصبى بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول
استاذ الاستاذ الذى ظننته عجبا منه فى صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحۃ لہ لان الکلام فی ذلک المقام فی وجوب الاداء الذی فیہ التکلیف
لا فی نفس الوجوب الذی قال فخر الاسلام بثبوتہ علی الصبی العاقل ہہنا فاذا
اسلم الصبی عاقلا وقع اسلامہ فرضا لان صحتہ لاتتوقف علی وجوب الاداء
بل علی مشروعیتہ کصوم المسافر ای کما اذا صام المسافر فی رمضان وقع
الصوم منہ فرضا ثم ہو فی نفسہ غیر متنوع الی فرض ونفل بل لایحتمل النفل اصلا
فلا یجب علی الصبی العاقل تجدیدہ تجدید اسلامہ حال کونہ بالغا کما لایجب
علی المسافر الصائم فی السفر تجدید صومہ فی الحضر وہذا کتعجیل الزکوۃ بعد السبب
لوجوبہا فصار اداء الایمان فی حقہ کتعجیل الزکوۃ من المکلف بعد سبب وجوبہا
قبل وجوب ادائہا علیہ فان قیل جواز تعجیل الحکم بعد تحقق سبب وجوبہ قبل
وجوب ادائہ یتوقف علی السمع لان سقوط ما سیجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
علی خلاف القیاس قلنا نعم وقد وجد وہو اسلام علیؓ کما عرفت فالصبی یصلح
عذرا فی سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما یحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لایحتمل السقوط
بحال والصبی لاینافیہ فیبقی نفس الوجوب ولہذا لو اسلمت امرأۃ الصبی وہو
یاباہ بعد ما عرضہ القاضی علیہ یفرق بینہما کذا ذکر التفتازانی فی التلویح ونفاہ
ای اصل وجوب الایمان عن الصبی العاقل شمس الائمۃ السرخسی کما نقل
علیہ ابن امیر الحاج فی التقریر وصاحب الکشف وغیرہما فقال لا وجوب علی الصبی
ما لم یبلغ وان عقل لعدم حکمہ ای حکم اصل الوجوب وہو ای حکم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا یثبت وجوب الشئ بدون حکمہ وانکان

سبب الوجوب ومحلہ قائما لکن لو ادی الایمان بالاقرار مع التصدیق وقع الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان لسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحکم الذی ہو الاداء وجد الوجوب بمقتضی الاداء کما قدمناہ من صوم المسافر وکاداء صلوٰۃ الجمعۃ فی حق من لا یجب علیہ فانہ یصیر بہ مؤدیا للفرض وان لم یکن وجوبہا ثابتا فی حقہ قبل الاداء وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر فیہ ای فیما ذہب الیہ شمس الائمۃ السرخسی نظر لانا لا نسلم ان حکمہ ای حکم اصل الوجوب ذلک ای وجوب الاداء بل ذلک ای وجوب الاداء حکم الخطاب المتعلق بالمکلف الا تری الی ان النائم والمغمی علیہ یجب علیہما القضاء فلا بد من الوجوب مع انہ لا وجوب للاداء علیہما البتۃ فلو کان وجوب الاداء من احکام اصل الوجوب لم یتحقق الوجوب ہہنا بدون وجوب الاداء واذا لم یکن وجوب الاداء حکم اصل الوجوب کیف یلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حکمہ ای حکم اصل الوجوب صحۃ الاداء عن الواجب یعنی اذا اداہ یقع مسقطا للواجب ومانعا عن توجہ الخطاب الیہ وصحۃ الاداء متحققۃ فی الصبی العاقل فیثبت اصل الوجوب لوجود المقتضی وعدم المانع ولہذا قال ابن الہمام فی التحریر والاول یعنی قول فخر الاسلام اوجہ مسئلۃ العقل شرط التکلیف اذ بہ ای بسبب العقل الفہم ای فہم الخطاب وہو شرط التکلیف فالقول لاشتراط الفہم استلزم اشتراط العقل الذی بہ الاہلیۃ للتکلیف ولما اطلق الحکماء وغیرہم لفظ العقل علی معان کثیرۃ احتیج الی تفسیرہ بما ہو المراد منہ ہہنا فاقول ان الحنفیۃ

کفخر الاسلام، صدر الشریعۃ وابن الہمام ومن قبلھم وبعدہم قالوا ان العقل نور فی بدن الادمی یضیئ بہ طریق یبتدء بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ بتوفیق اللہ تعالی عزوجل ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات فقولھم نور ای قوۃ شبیھۃ بالنور فی انہ بہا یحصل الادراک یضیئ ای یصیر ذا ضوء بہ ای بذلک النور طریق یبتدء بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی القلب الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولھم من حیث ینتہی الیہ متعلق بیبتدء والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتہی الیہ ادراک الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوۃ العاقلۃ والنفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتاملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق اللہ تعالی وانہا ھو لا بتاثیر النفس وتولیدھا فان الافکار معدات للنفس و فیضان المطلوب انما ھو بالہام اللہ سبحانہ وتعالی کذا فی التلویح وذلک ای العقل متفاوت فی افراد الناس بحسب الفطرۃ بالاجماع وبشہادۃ من الآثار ولا یناط التکلیف بکل قدر من العقل بل رحمۃ اللہ اقتضت ان یناط بقدر معتد بہ فانیط التکلیف بالبلوغ ای بلوغ الادمی حال کونہ عاقلا غیر مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبۃ کمال العقل فلہا اعتداد ویعرف کونہ عاقلا بالصادر عنہ من الاقوال والافعال فان کانت علی سنن واحد کان معتدل العقل وان کانت متفاوتۃ کان قاصر العقل فالتکلیف دائر علیہ

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى ونحوه
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها اى
قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميين انتهى وكان عام
الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى قول
البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا و ابن عمر رضى الله عنهما عرضا
على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا دليل صريح
على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق
بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا فى بعض الشروح
وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت اناطتها بالبلوغ
فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام فى اصوله
والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى
مخالف لظاهر النص كما سيأتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف خلافا[له] فا
لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة فى
وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هولاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

له قوله خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية كذا فى التقرير ١٢ منه رحمه الله

ان الصبی یوجد لا محالہ کذا فی التقریر وفی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ
تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقلہ کامل بحیث یحتمل الاستدلال فاذا
بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو والبالغ سواء فی وجوب الایمان وانما التفاوت
بینہما فی ضعف البنیۃ وقوتہا فیظہر التفاوت فی عمل الارکان لا فی عمل القلب
انتہی وایضًا فیہ قلت وہذا القول موافق لقول الفریق الاول یعنی المعتزلۃ
من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا وہو لا یقولون
الموجب ہو اللہ تعالی والعقل معرف کالخطاب انتہی وذکر الامام نور الدین
فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وذکر
الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انہ قال لا عذر لاحد
فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ وسائر
خلق ربہ اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم بہ الحجۃ و خلافًا للقاضی ابی زید
الدبوسی حیث قال القاضی ابوزید فی التقویم بوجوب جمیع حقوق اللہ
تعالی من الایمان وغیرہ علیہ ای علی الصبی العاقل لا ان الاداء سقط
بعذر الصبی لقصور البدن والدلیل لنا اولا قولہ صلی اللہ علیہ والہ
وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی یستیقظ عن
نومہ وعن الصبی حتی یحتلم ای یبلغ وعن المجنون حتی یعقل
رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم وصححہ اذ معناہ کما قال النووی امتناع
التکلیف لا انہ رفع بعد وضعہ انتہی وصح ان یکون الرفع بالنسبۃ الی الممیز
بعد الوضع واللہ تعالی اعلم واجیب عنہ بحمل الحدیث علی الشرائع

دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زید ان یقول النائم اصل
الوجوب ثابت علیہ وان سقط عنہ الاداء لعذر النوم فلو دل رفع القلم علی
نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضا وہو خلاف الاجماع ولما کان یرد
ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیہ الایمان ینبغی ان لا یعرض علیہ الاسلام ولا یضرب
علی الصلوٰۃ بعد اسلام زوجتہ مع انہ یعرض الاسلام ویضرب
علی الصلوٰۃ اجاب عنہ بقولہ وعرض الاسلام علیہ ای علی الصبی
بعد اسلام زوجتہ لصحتہ ای لصحۃ الاسلام من الصبی لا لوجوبہ
ای لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضربہ ای ضرب الصبی
بعشر علی الصلوٰۃ بسبب ترکہا لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم مروا الصبی بالصلوٰۃ
اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ علیہا قال الترمذی
حسن صحیح وصححہ ابن خزیمۃ والحاکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باخلاق
المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوٰۃ فی المستقبل فہو نفع من
المنافع کالبہیمۃ ای کضربہا علی بعض الافعال فعنہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم تضرب الدابۃ علی النفار ولا تضرب علی العثار رواہ ابن عدی
فی الکامل الا انہ ذکر انہ من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر
لا تکلیفا ای لا للتکلیف وکونہ مکلفا بالصلوٰۃ والدلیل لنا ثانیا عدم
انفساخ نکاح المراہقۃ ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا
فی اللغۃ واما عند الفقہاء فہی التی بلغت ادنی مدۃ البلوغ وہی سبع سنین
ولم تبلغ اذا کانت بین ابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفہ

ای الایمان یعنی بعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت واستوصفت بالایمان
فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفا بالایمان
لبانت من زوجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا استوصفت بالایمان فلم تقدر
علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول وفیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم انفساخ
نکاح المراہقۃ بعدم وصفہ لا یبطل مذہب القاضی ابی زید لانہ لا یدل علی
نفی اصل الوجوب[1] ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل
ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا ویسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی
فعدم انفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء الایمان
علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا و الحجۃ لنا علی القاضی ابی زید خاصۃ
انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیہ ای علی الصبی العاقل ثم سقط
الوجوب بعد ثبوتہ بعذر الصبی دفعا للحرج اذ لا یتوجہ علیہ الخطاب
بالاداء فی حال الصبی والقضاء یستلزم الحرج المبین لکان[2] الصبی
الآتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات مؤدیا
للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر و اللازم وہو کون
الصبی الآتی بہ مؤدیا للواجب باطل اتفاقا اذ الکل متفقون علی ان
العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المؤدے
عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلا ولما کان ہہنا مظنۃ
سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ اعنی بین قولہ لو کان واجبا
علیہ ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبین قولہ لکان الآتی مؤدیا للواجب

[1] قولہ اصل الوجوب الخ ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء سقط بعذر الصبی ۱۲ منہ
[2] قولہ لکان الآتی ای بالصلوۃ والصوم من العبادات ۱۲ منہ

اذیجوزان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل اسقاط الرکعتین فی
الرباعیۃ عن المسافر وظاہران المسافراذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ
لایکون مؤدیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللہ
عن الصبی رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر
لعدم الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللہ تعالٰی بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط
یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلی المسافر اربعا یاثم تدبر بہ فانہ
دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لایدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لایلزم
تاثیم فی کل ماہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعا فانہ لایاثم باداء الرکعتین
الاخریین بل یکون مسیئا بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ وکذا
صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لایکون آثما
نعم عدم اداء الواجب لازم کلی لرخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ

مسئلۃ الاہلیۃ اہلیۃ الانسان للشئ صلاحیتہ لصدور ذلک
الشئ وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان
اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق
المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ
یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون
عند کونہ عاقلا بالغا فیلزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور
العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل
والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لا یتمیز بین النفع والضرر ویختلط فی کلامہ فبعض کلامہ یشبہ کلام العقلاء وبعضہ
یشبہ کلام المجانین فعقلہ قاصر وان کان بدنہ کاملا بالبلوغ والثابت معہا
ای مع الاہلیۃ القاصرۃ صحۃ الاداء بحیث لو ادی الفعل صح اداءہ لا وجوب
الاداء والتفصیل فی الصبی ان ما یکون مع الاہلیۃ القاصرۃ ستۃ لانہ
اما حق اللہ وھو ای حق اللہ ثلثۃ حسن محض ای لا یحتمل حسنہ القبح
بان سقط حسنہ ویصیر قبیحا غیر مشروع بوجہ وقبیح محض ای لا یحتمل قبحہ
الحسن بان یسقط قبحہ ویصیر حسنا مشروعا بوجہ وبین بین ای متردد بین
الحسن والقبح بانہ قد یحسن وقد یقبح واما حق العبد وھو ایضا ثلثۃ نافع
محض بحیث لا یکون فیہ شائبۃ من الضرر وضار محض بحیث لا یکون فیہ
شائبۃ من النفع ودائر بینہما ای بین النفع والضرر بحیث یکون نافعا
بوجہ وضارا بوجہ آخر والاول ای ما ہو حق اللہ تعالیٰ وحسن محض لا یحتمل
حسنہ القبح کالایمان لا یسقط حسنہ ای حسن الایمان وفیہ ای
فی الایمان نفع محض للعبد لانہ ای الایمان مناط سعادۃ الدارین من دار الدنیا
والدار الآخرۃ اما سعادۃ دار الدنیا فلان العبد یصیر بالایمان معصوم الدم ومحفوظا
عن الجزیۃ ومعززا بین المسلمین واما سعادۃ الدار الآخرۃ فانہ یترتب علیہ
الثواب والخلاص عن عذاب اللہ تعالیٰ واذا کان فی الایمان نفع محض
فیصح الایمان منہ ای من الصبی لکون الایمان نفعا محضا لا یشوبہ
ضرر واہلیۃ الصبی للثواب وکیف لا یصح الایمان من الصبی والفرض ان
الایمان وجد من الصبی حقیقۃ فکذا حکما وتخلف الوجود الحکمی عن الوجود الحقیقی انما یکون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه
من الشرع لم يعاجل لحسن الايمان حسنا لايحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لايشوبه ضرر ولا
يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لايليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولاشك فى انهما ضرر ان
حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المؤمن من مورثه الكافر
وفرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقريب اى
قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث وكفر الزوجة اى زوجة الصبى
وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لاقاطعا لها فحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لانسلم
ان هذين الضررين الذين لحقا للصبى بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء
قريبه وزوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى
من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كلوا احد
من الضررين اعنى حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشئ
الموجب ثبوت ذلك الشئ صحته حكم وضع الشئ لذلك الحكم لاحكم يلزم الشئ
من حيث انه من ثمراته تبعا لا قصدا او وضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بین الزوجۃ وبینہ وان لزم حرمان المیراث والفرقۃ عند الایمان بانہما من
ثمراتہ ولوازمہ التابعۃ لوجودہ بل وضعہ لسعادۃ الدارین فہو ای ضرر
حرمان المیراث وفرقۃ النکاح لسبب الایمان بالتبع ای تبعًا لوجودہ
لاقصدا الیہ یعنے لزومہ من ضرورۃ الحکم بصحۃ الایمان لانہما من لوازمہ لا ان
یکون الحکم بصحۃ الایمان لاجلہ قصدا الیہ وکم من شئ ثبت تبعا لا قصدا
ولا یعد الضرر التبعی فیکون فے الایمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
لارث الصبی من مورثہ المسلم فلم یکن لازمہ محصورا فے حرمان المیراث
ویعود ملک نکاحہ اذا کانت زوجتہ اسلمت قبلہ فیتعارض النفع والضرر و
یتساقطان فیبقی الاسلام فے نفسہ نفعًا محضًا وصار ہذا کقبول ھبۃ
القریب من الصبی یصح مع ترتب العلق اے عتق القریب علی قبول
الہبۃ یعنی اذا کان قریب الصبی ذو رحم محرم من الصبی عبد الشخص فوہب
ہذا الشخص ذلک القریب للصبی فقبل الصبی یصح قبول الصبی تملک الہبۃ ویصیر ذلک القریب
معتقًا علے الصبی وعتق القریب علی الصبی ضرر محض للصبی لزم الہبۃ وقبولہا
تبعا لوجودہا لان الحکم الاصلے للہبۃ انما ہو الملک بلاعوض لا العتق المرتب
علیہا فالعتق لزم من خارج وہو مملوکیۃ القریب بالتبع والثانی ای ماہو
حق اللہ تعالی وقبیح لایحتمل قبحہ الحسن کالکفر فانہ قبیح من کل شخص فی
کل حال والمراد من کونہ حق اللہ تعالے ان حرمتہ حقہ کحرمۃ الزنا وحرمۃ
شرب الخمر والقیاس ان لا یصح الکفر من الصبی لانہ ضرر محض لا یشوبہ
منفعۃ وبذلک لا یصح من الصبی کاعتاق عبدہ وطلاق امرأتہ

۵ قولہ فہو بالتبع یعنی وضع الایمان بالسعادۃ ... المخالفۃ مع ... اہ ... بالتبع لوجودہ ... منہ تعالے عنہ

وبهته ناله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي و بلغ كذلك لا يقتل و لو صحت
ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اي على عدم صحة الكفر من الصبي
الشافعي وابو يوسف آخرا في المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة
لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة استحسانا
عندنا اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام الآخرة
يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف
والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
وانكان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
والشافعي في احكام الآخرة ايضاً والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في كشف البزدوي
وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح وشرحه التلويح
والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل في احكام الآخرة
اتفاقاً ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل عفي عنه وجعل مومنا
لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر و دخول الجنة
مع الكفر ممن يعتبر اداءه لعقله وصحة تركه مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية بحال
وبشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع لان عذر

له قوله اتفاقا
فان الصبي العاقل مخاطب
على ان العبادات
[illegible]
[illegible] الصبي
العاقل [illegible] ١٢
منه رحمه الله تعالى

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه لا يبقى في
معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير وصاحب
الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما
يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون
مشروعة بحال وانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا
فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط بعد
البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام مما يوجد من العبد من
اختيار منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتباين من الصبي امرءته اي امرءة الصبي المسلمة ويحرم الصبي الميراث
من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا
قصدا للضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتمل العفو لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه
بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها
كذا في كشف البزدوي والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في
حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة لم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب

قتل الصبی اجاب عنہ وانما لم یقتل الصبی بالارتداد وان صح ارتداده
عندہما بل قیل وحبس لانہ ای القتل للمرتد لیس بمجرد الارتداد بل
قتل المرتد بالحرابۃ لاہل الاسلام ولہذا لایثبت القتل فی حق النساء
وکذا فی حق اصحاب الاعذار کالزمنیٰ والعمیان سے فی روایۃ وھو ای الصبی
لیس من اہلہا اے اہل الحرابۃ لضعف البنیۃ فلایجب علیہ جزاءہا
کما لایجب علی المرءۃ لانہا لیست من اہلہا ولان ما وجب جزاء وعقوبۃ فی
الدنیا یبتنی علی الاہلیۃ الکاملۃ لا علی القاصرۃ ولایلزم علیہ جواز ضربہ عند
اساءۃ الادب مع انہ نوع جزاء ولاجواز استرقاقہ مع ان الاسترقاق
عقوبۃ وجزاء علی الکفر علی ما عرف لان الضرب عند اساءۃ الادب
تادیب للریاضۃ فی المستقبل بمنزلۃ ضرب الدواب لاجزاء علی الفعل
الماضی وکذا استرقاقہ لیس بطریق الجزاء ولکن باعتبار ان ما ہو مباح
غیر معصوم محل للتملک کالصیود وذرارے اہل الحرب بہذہ الصفۃ ولایقال
زوال العصمۃ التی ہی کرامۃ یکون بطریق الجزاء فینبغی ان لاتزول عن
الصبی لانا نقول زوالہا بمنزلۃ زوال الصحۃ بالمرض والحیوۃ بالموت والغناء
بالفقر واحد لایقول ان ذلک جزاء بطریق العقوبۃ الیہ اشار شمس الائمۃ
رحمہ اللہ وکان ینبغی ان یقتل اذا بلغ مرتدا کما ہو جواب القیاس لوجود الارتداد
بعد الاسلام وزوال العذر وہو الصبا وتحقق معنی المحاربۃ بعد البلوغ و
لکن فی الاستحسان لا یقتل الصبی المرتد بعد البلوغ ویجبر علی الاسلام

لان فی صحۃ اسلامہ ای اسلام الصبی حال الصبی خلافا بین العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون مسقطة له اذ الحدود تندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اى ماهو حق الله تعالے متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبى بها للثواب اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبى بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبى بالافساد بعد الشروع قضاءها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبى بلا لزوم مضى ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

ماشیہ: ۵ قوله فانها ... (side margin note, partly illegible)

اللزوم حتی اذا افسد لم لایجب علیہ القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی وکذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامہ ای احرام الصبی اذا
ارتکب محظور احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور و
ممنوع موجب للجنایۃ جزاء ہذہ الجنایۃ لان فی الزامہ ایجاب ضرر وذلک
یبتنی علی الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف ماکان مالیا من العبادات کالزکوۃ
فانہ لا یصح منہ ای من الصبی اداءہ لان فیہ ای فی اداءہ ضررا
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیۃ الکاملۃ لا
علی القاصرۃ والرابع ای ماہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الھبۃ
والصدقۃ فان النفع فیہ ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یدخل
والضرر فیہ منتف تصح مباشرتہ ای مباشرۃ القسم الرابع منہ ای
من الصبی لان تصحیحہ ممکن بناء علی وجود الاہلیۃ القاصرۃ اذ الاہلیۃ القاصرۃ کافیۃ
لاداء ماہو نفع محض بلا اذن ولیہ ای ولی الصبی لانہ ای القسم
الرابع نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یستضر بالغرامات فتختص
الحاجۃ الی الاذن فیما یحتمل المضرۃ واما ماہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ
کما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأتہ علی مال وقبضہ
منہا بغیر اذن مولاہ یصح لان حجرہ عما فیہ ضرر او توہم ضرر لہ وہذا نفع محض فی
حقہ فلا یتوقف علی اذنہ ولا یظہر الحجر فیہ ولذلک ای لصحۃ مباشرۃ
ما فیہ نفع محض من الصبی بغیر اذن الولی تجب اجرۃ الصبی المحجور ای
الممنوع عن التصرف غیر الماذون من الولی اذا آجر الصبی المحجور نفسہ

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لايجوز للصبى المحجوران يوٴجر
نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبى
المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لايستحق تسليم النفس بهذا العقد لما
فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبى وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له
لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى
الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا
العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبى لايكون محجورا عما تمحض
منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففيما لاضرر فيه بوجه لاحجر
كذا فى كشف البزودى وفى التحرير والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان
لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اى الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه
عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل
بقى الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبى المحجور بلا اشتراط
اسلامه اذا كان الصبى المحجور من العمل حرا حتى لو هلك فى العمل له
الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لايملك بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر
نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى
سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب
على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب
لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث
وجب عليه الضمان لا الاجر اى لايجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من
لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا
قاتل الصبي بغير اذن وليه لا شئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال
وانما يصير اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن
الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتين اي ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض و
استحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه
من جهة الولي مع عدم جواز شهود القتال اي حضور الصبي للقتال بدون
الاذن اي اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واقره
صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا
قول محمد لان عنده امان الصبي المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال
واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل
عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني
على اصله كتفريعات الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا
لان امان الصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل
له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا
قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر و
قد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف

له قوله استحق الرضخ اي دون السهم من الغنيمة ١٢ منه رحمه الله

ہذا الاحتمال ابن الهمام في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمدؒ و تابع ابن
امير الحاج صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح
حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
وقد انقلب نفعًا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر عن الاستحقاق انتهى والخامس
اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة
فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع
يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه الخامس ولو باذن وليه حتى لو
طلق الصبي امرءته باذن الولي بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى
الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والقاضي
لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في
حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق
في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا رحمهم الله ان
هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته اى امرءة الصبي
لا تكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندي فان
الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك
الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك
وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل به
ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما تمسّا من الزوجة مضرات عظيمة

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عنده الاسلام فابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة
بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رح واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته في
ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف والتقرير وايضا
في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير من عبد مشترك
بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة
نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا باعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة
دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض
القاضي مال الصبي ضرر محض لانه قطع الملك عن العين ببدل في ذمة
المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم الخامس ولا يملك القسم الخامس
على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض على الصبي مع ان
القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي
مال الصبي من الملي اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

لمال الصبي مع قدرته على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم وتحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من غير الملى لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في القضاء اقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصبي من الملى لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملى لان الاب يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

نقاضیخان رحمہ اللہ تعالے الاب لو اخذ مال الصغیر قرضاً جاز لانہ یملک علیہ والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضاً لایجوز فی قول ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ لاباس بہ اذا کان ملیا قادرا علی الوفاء وذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انہ لیس للقاضی ان یستقرض بمال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ما ہو حق للعبد متردد بین النفع والضرر ومحتمل لہما کالبیع فانہ اذا کان رابحا کان نفعا واذا کان خاسرا کان ضرراً والاجارۃ فانہا اذا کانت اقل من اجر المثل تکون نفعاً فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فی حق المستاجر وغیرہما من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستہلاک والرہن فیہا ای فی ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولیؒ باجازتہ یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لایری المصلحۃ الا فیما لہ فیہ نفع غالبا فالتحق بما یتمحض نفعاً فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ ای مع رای الولی لاندفاع الاحتمال المذکور نثم عند ابی حنیفۃ لما انجبر القصور ای قصور رای الصبی بالاذن ای باذن الولی وراٰئہ کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا القسم بغبن فاحش وہو ما لا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب باتفاق الروایات عن ابی حنیفۃؒ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ اخری عنہ فان فیہا لایملکہ لان الولی متہم فی الاذن لجواز ان یکون اذنہ خداعا منہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی مثلا من الاجانب

بغبن فاحش کماینفذ بیع غیرہ من البالغین اوکماینفذ بیعہ بعد البلوغ وان کان لاینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات و ینفذ فی روایۃ وعندھما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالے لایجوز ہذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقا لامن الولی ولامن غیر الولی قال الباقلانی وقول ابی حنیفۃ اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی صحیح وان لم یملک ذلک بنفسہ وفیہ نظر بل الذی یظہر لی ان قولہما ای قول ابی یوسف ومحمد اظہر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن انما اعتبر شرعا للامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنہ لم یقع فی محلہ کذا فی بعض الشروح وقال برکت الالہ آبادی لان الاذن بالبیع راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وہو البیع بغیر الغبن الفاحش انتہے مسئلۃ سفر المعصیۃ من البغی والاباق وقطع طریق ونحوہا لایمنع الرخصۃ المتعلقۃ بالسفر کقصر الصلوۃ الرباعیۃ وافطار الصوم عندنا ای عند اصحابنا الحنفیۃ خلافا للائمۃ الثلثۃ فان سفر المعصیۃ عندہم یمنع الرخصۃ. والدلیل لنا اے لاصحابنا الحنفیۃ علی کون سفر المعصیۃ غیر مانع عن الرخصۃ الاطلاق اے اطلاق نصوص الرخص قال اللہ تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعا عنہ فرض اللہ تعالی الصلوۃ علی لسان نبیکم فی الحضر اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمۃ وغیرہا ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة فالآية المذكورة والحديثان المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا اى فى الاستدلال على كون سفر المعصية مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية قلنا فى جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن لا نسلم ان فى سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية ليست اياه اى السفر بل المعصية البغى والاباق وقطع الطريق والسفر منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغى والآبق المقيم ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية كالصلوة فى الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل هى خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف سبب المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لابد ان يكون مباحا والغرض انتفاء الاباحة الشرعية كذا فى التقرير مسئلة المواخذة بالخطأ قال الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول عنه وقيل الخطأ فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطأ

یذکر ویراد بہ ضد الصواب ومنہ یسمی الذنب خطیئۃ ومنہ قولہ تعالے ان قتلہم
کان خطأً کبیراً ہو ضد الصواب لاضد العمد ویذکر ویراد بہ ضد العمد کما فی قولہ
تعالے ومن قتل مومنا خطأً وقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطأ والنسیان
ثم قال والخطأ ان یکون عائدا الی الفعل لاالی المفعول کمن رمی الی انسان
علی ظن انہ صید فہو قاصد الی الرمی لاالی المرمی الیہ وہو الانسان کذا فی
کشف البزدوی وذکر صدر الشریعۃ فی التوضیح الخطأ ہو ان یفعل فعلہ من غیر
ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب انسانا فانہ قصد الرمی
لکن لم یقصد بہ الانسان فوجد قصد غیر تام انتہی وذکر التفتازانی فی التلویح
ذلک ان تمام قصد الفعل ان یقصد محلہ وفی الخطأ یوجد قصد الفعل دون
قصد المحل انتہی وذکر ابن الہمام فی التحریر الخطأ ان یقصد بالفعل غیر
المحل الذی تقصد بہ الجنایۃ کالمضمضۃ تسری الی الحلق والرمی الی صید
فاصاب آدمیا انتہی فان القصد بادخال الماء الفم لیس الی الوجہ وبالرمی
لیس الی الادمی کذا فی التقریر جائزۃ عقلا ای لایابی العقل عن تجویز
المواخذۃ علی ارتکاب السیئۃ خطأ عند اہل السنۃ والجماعۃ خلافا للمعتزلۃ
فان عندہم لاتجوز المواخذۃ بالخطأ ولایلیق بجنابہ تعالے والدلیل لنا
ای لاہل السنۃ والجماعۃ علی جواز المواخذۃ بالخطأ قولہ تعالی ربنا لاتؤاخذنا
ان نسینا او اخطأنا فان الباری تعالے سئل عن عدم المواخذۃ بالخطأ فیہ
والا لم یکن امرنا ان نسأل عنہ ولو کانت المواخذۃ بالخطأ غیر جائزۃ
عقلا لکانت مستحیلۃ والسوال عن المستحیل نفیا باطل لان عدم وقوعہ

ضروری فلا فائدة للسوال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال علی
عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجنایة و هی ای الجنایة انما
یتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطأ لان الخاطی غیر قاصد الی الخطأ فلا جنایة
فی الخطأ فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطأ بعدم التثبت والاحتیاط
الواجب الذی ینشأ منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شک فی ان ترک التثبت
والاحتیاط جنایة وقصد وان لم یکن نفس الخطأ جنایة وقصدا و لما کان الخطأ
ناشئا عن عدم التثبت الذی ہو جنایة عُدّ الخطأ ایضا جنایة فالذنوب کالسموم
فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک وان کان خطأ کذلک تعاطی
الذنوب یفضی الی العتاب وان لم یکن عزیمة الا ان فیه ای فی الخطأ
شبهة العدم ای عدم الجنایة والشبهة دارئة فی العقوبات فلا
یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها امرأته لا یجب
الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله لا یجب
القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بیان للمتلفات
احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطأ بان رمی الی شاة او بقرة
علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لا ینافی عصمة المحل والدلیل
علی انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان
واحد کما لو کان المتلف واحدا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان
کامل کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان یقول مثلا اسقنی فجری علی لسانہ انت طالق عندنا ای عند الحنفیۃ کما ہو مروی عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی لکن الوقوع عندنا انما ہو فی الحکم والقضاء لا فیما بینہ وبین اللہ تعالی فہی امرأتہ کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر وفتح القدیر واقرہ ابن امیر الحاج فی التقریر خلافا للشافعی رحمہ اللہ تعالی فانہ قال بعدم وقوع طلاق المخطی لان الطلاق یقع فی الکلام واعتبار الکلام بالقصد ولم یوجد القصد فی الخاطی واذا لم یعتبر کلامہ فکیف یقع طلاقہ کما فی النائم اذا طلق امرأتہ فی حالۃ النوم لا یقع طلاقہ بالاتفاق قلنا فی جواب الشافعی نعم اعتبار الکلام بالقصد لکن لا یوقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ لان فی وقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ حرج اذ الغفلۃ عن معنی اللفظ کما ہی فی صورۃ الخطأ وعدم القصد امر خفی باطن فکیف یعلم وجود القصد حقیقۃ فلا یناط الحکم بہ وللقصد سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ فاقیم تمییز البلوغ عن عقل مقامہ ای مقام القصد دفعا للحرج کما اقیم السفر مقام المشقۃ فی رخص السفر لان العاقل البالغ لا یفعل الفعل غالبا الا بالقصد فیکون صدور الفعل عنہ دلیلا علی القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فیہ ظاہر للعلم یقینا بان النوم ینافی اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فکانت اہلیۃ القصد معدومۃ فی النائم بیقین من غیر حرج فی درکہ کذا فی التقریر مسئلۃ الاکراہ وہو حمل الغیر علی ما یرضاہ من قول او فعل ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ کذا فی التلویح والتحریر والتقریر وقال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ ہو اسم لفعل

يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ بان
يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة
لان حرمته كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان
ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلاً فيفسد الاختيار بجعله مستنداً الى اختيار
آخر لا انه يعدمه اصلاً اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد
يعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره اي غير ملجئ غيره اي غيره
الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالاً لغير ما يفوت
النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالاً للاكراه الغير الملجئ فيكون معناه
كالحمل على المكره عليه والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذي لا يفضي الى
تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه
يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرهما وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
اما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
واخيه لان القرابة المتابدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

له قوله يفوت النفس قالوا الاستحسان ان الاكراه بحبس ذي رحم محرم الخ ١٢ منه رحمه الله حاشيه

والہم ما یلحق بحبس نفسہ اواکثر فکما ان التہدید فے حقہ بذلک یعدم تمام الرضا
فکذا التہدید بحبس احدہم کذا فی الکشف والتحریر والتقریر وذکر صدر الشریعۃ فی
التنقیح والاکراہ والحبس عندہ اے عند الشافعی سواء انتہے وفی التلویح لان
فی الحبس ضررا کالقتل والعصمۃ تقتضے رفع الضرر قال الامام محی السنۃ الاکراہ
ان یخوفہ بعقوبۃ تنال من بدنہ لاطاقۃ لہ بہا وکان المخوف ممن یمکنہ تحقیق مایخوف
بہا فیدخل فیہ القتل والضرب المبرح ای الشدید وقطع العضو وتخلید السجن
لااذہاب الجاہ واتلاف المال ونحو ذلک انتہے وذکر الاسنوی فی شرح
المنہاج الاکراہ قد ینتہے الی حد الالجاء وہو الذی لا تبقے للشخص معہ قدرۃ
والاختیار کالالقاء من شاہق وقد لا ینتہے الیہ کما لو قیل لہ ان لم تقتل ہذا حالا
قتلتک وعلم انہ لو لم یقتلہ حالا قتلہ انتہے وہو ای الاکراہ لایمنع التکلیف
بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ مطلقا سواء کان الاکراہ ملجیا اوغیر ملجی
کما نص علیہ فخر الاسلام فے اصولہ وصدر الشریعۃ فے التنقیح وابن الہمام
فی التحریر واقرہ صاحب الکشف والتفتازانی فے التلویح وابن امیر الحاج
فی التقریر وقال جماعۃ من الاصولیین کالامام الرازی فے المحصول والآمدی
فی الاحکام والبیضاوی فی المنہاج وغیرہم فی اسفارہم ان الاکراہ یمنع
التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ فی ضمن الملجی وذکر ابن التلمسانی
فی شرح المعالم ہذا القسم لاخلاف فیہ دون ضمن غیرہ ای غیر الملجی یعنی
الاکراہ فی ضمن غیر الملجی لایمنع التکلیف وہو المفہوم من کلام صاحب المنہاج
وقال ابن التلمسانی فی شرح المعالم وہو مذہب اصحابنا وقالت المعتزلۃ

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجی بعین المکرہ علیہ وبنقیضہ ویمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہے مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقا ملجیا کان او غیر ملجی لا
یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ ممکن
فی نفسہ الفاعل متمکن اسے قادر علی ایقاعہ وعدم ایقاعہ کیف لا یکون
متمکنا و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین من المکرہ
علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ وان رای
المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر فیصح التکلیف
ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علی ایقاع الفعل المکرہ علیہ وعدم
ایقاعہ قد یفترض علی المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر
فیأثم المکرہ بترکہ اسے بترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر عالما بسقوط
حرمۃ لاباحتہ فی حقہ لقولہ تعالٰے الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علی المباح
عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلی قتل مسلم ظلما
ای کالاکراہ علی قتل مسلم ظلما من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجر المکرہ
علی الترک اسے ترک قتل مسلم ظلما کعلی اجراء کلمۃ الکفر اسے کما یوجر
المکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ فرض
ومباح ورخصۃ وحرام ولیوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض

والمباح وکل من الاخیر والاثم انما یکون بعد کون الفاعل متمکناً علی الفعل و
عدمہ والمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر و
بالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجر عملاً بالعزیمۃ وبہذا یسقط الاعتراض
ای اعتراض صاحب الکشف علی کلام فخر الاسلام بانہ ان ارید بالاباحۃ انہ یجوز لہ
الفعل و لو ترکہ وصبر حتی قتل لا یاثم فہو معنی الرخصۃ وان ارید انہ لو ترکہ یاثم
فہو معنی الفرض کذا ذکر التفتازانی فی التلویح وابن امیر الحاج فی التحریر
قال المفصلون بین الاکراہ الملجئ وغیر الملجئ بان الاول مانع عن التکلیف
بخلاف الثانی فانہ لیس بمانع عن التکلیف فی الاستدلال علی ان الاکراہ
الملجئ مانع عن التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ بان المکرہ علیہ واجب الوقوع
من المکرہ وضدہ ممتنع وقوعہ من المکرہ لانہ مضطر فی الارتفاع احیاءً
لنفسہ والمضطر الیہ واجب وضد الواجب ممتنع والتکلیف بہما ای بالواجب
والممتنع محال کذا استدل الامام فی المحصول وہو معنی قول صاحب
المنہاج لزوال القدرۃ لان القادر علی الشئ ہو الذی ان شاء فعل وان
شاء ترک قلنا فی جواب استدلال المفصلین انا لا نسلم ان المکرہ علیہ
واجب بالذات وضدہ ممتنع بالذات فان الفعل فی نفسہ ممکن والفاعل
قادر علیہ بل وجوب المکرہ علیہ وامتناع ضدہ بالشرع لقولہ تعالی ولا تلقوا
بایدیکم الی التہلکۃ او بالعقل فان العاقل من شانہ ان یختار ما ہو اخف عندہ
وہو حیوۃ نفسہ وسلامۃ عضوہ والایجاب والامتناع بالشرع
او بالعقل لا ینافی الاختیار للفاعل بل ہو ای کل واحد

من الایجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل او الترک
لا موجب لجانب الفعل او الترک والترجیح لاینافی الاختیار حتے یمتنع التکلیف
فتامل فانہ دقیق وقالت المعتزلۃ الذاھبون الی ان الاکراہ فی غیر الملجئ یمنع
التکلیف فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ فی الاستدلال علی مذہبھم بان المکرہ
اذا اکرہ علی عین المامور بہ کالصلوۃ مثلاً فالاتیان بہ ای بالمامور بہ لداعی الاکراہ
فان الانسان یمیل اولا الی دفع المضار الجسمانیۃ کالضرب والحبس فالاکراہ ہو الباعث
اولا الی ارادۃ الفعل دفعاً للمضرۃ وبالنظر الے ہذا الباعث یفعل المکرہ الفعل لا
لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یثاب علیہ ای علی
اتیان ہذا المامور بہ فلا یصح التکلیف بہ ای بہذا المامور فانہم یشترطون
فے المامور بہ ان یکون بحال یثاب علی فعلہ بخلاف ما اذا اتی بنقیض
المکرہ علیہ کما اذا اکرہ علے ترک الصلوۃ فاتے بالصلوۃ فانہ ای المکرہ
ابلغ فی اجابۃ داعی الشرع حیث صبر علے التعذیب فی سبیل اللہ
فیثاب علی ہذا التقدیر قال برکۃ الالہ آبادے لانہ اذا اختلف فیہ الداعیان
فیترک مقتضے داعی الاکراہ واتی مقتضے داعے الشرع فھو ابلغ فے
الاجابۃ لداعے الشرع انتہے قلنا فی جواب استدلال المعتزلۃ
بما اورد علیھم القاضی ابوبکر الباقلانی ونقلہ عنہ ابن التلمسانی فے شرح
المعالم بانھم اعترفوا بصحۃ التکلیف بضد المکرہ علیہ وصحۃ التکلیف بالضد
تقتضی المقدرۃ علی الضد لان اللہ تعالے لایکلف العبد الا بعد خلق القدرۃ
لہ عندھم والقدرۃ علی الشئ عندھم قدرۃ علے ضدہ ای علی

ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه
وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا
وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم
ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله
فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال
بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة
مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا **مسئلة**
لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر يشق عليهم او شرعا كما هو
عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اي الحرج
كلي مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز
من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر
الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كلي مشكك
لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال
عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ اي الذي

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعتة آفة يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البزدوي وفي التحرير العتة اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار مجحف لتعريفه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا اختيار عامة المتاخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام في اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبي

في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع وليسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم[له] يجب قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من يومين والاكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا دون الصوم فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ايضا ووقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك تعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهما لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

له قوله ولم يجب قضاء الصلوة اه يعني بانحلال سقطان الاداء والوجوب لا الاداء الا ان الشارع جعل الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة يعني وفي النفاس والصوم يعني فلا فرق بينهما [illegible] الا صوم والا اكثر عند الائمة الاربعة ثم اختار وجوب قضاء الصلوة عليهما [illegible] الصوم فلا حرج في وجوب قضاء عليهما الا ان [illegible] [illegible] في وجوب [illegible] يجب [illegible] في حالة الحيض [illegible] [illegible] القضاء [illegible] [illegible] ان [illegible] والقضاء [illegible]

له سبيل الوجوب كما في النائم ولان الاداء حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ١٢ منه رحمه الله تعالى۔

فی حالتی الحیض والنفاس وعدم وجوبہ فقیل یجب ونقلہ السبکی عن اکثر الفقہاء لتحقق الاہلیۃ والسبب وہو شہود الشہر لانہ یجب علیہما القضاء بقدر ما فاتہما فکان الماتی بہ بدلا عن الفائت وقیل لا یجب وذکر متاخر انہ الاصح عند الجمہور لانتفاء شرطہ وہو الطہارۃ وشہود الشہر فوجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً ووجوب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب وہو ہہنا شہود الشہر وقد تحقق لا علی وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظہر مثلاً علی من نام جمیع وقتہا لعدم تحقق وجوب الاداء فی حقہ ہذا بناء علی ان وجوب القضاء بما بہ وجوب الاداء واما بناء علی انہ بسبب جدید فالظہر اذ لا یستدعی وجوباً سابقاً فلا یتوقف وجوبہ علی وجوب الاداء اور ویلزم علی ہذا ان لا یسمی قضاء لعدم استدراک ما فات من الوجوب واجیب بما یلزم لو انحصر موجب التسمیۃ فیما ذکرتم وہو ممنوع فانہ انما سمی قضاء لما فیہ من استدراک مصلحۃ ما انعقد سبب وجوبہ ولم یجب لمانع قال ابن الہمام فی التحریر والانتفاء یعنی عدم وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی الحیض والنفاس اقیس وقال تلمیذہ ابن امیر الحاج فی التقریر ہو الوجہ الذی لا معدل عنہ لان الاداء حالۃ الحیض حرام منہی عنہ فلا یکون واجباً مامورا بہ للتنافی بینہما ومن ہذا واللہ اعلم قال السبکی الخلاف لفظی لان ترک الصوم حالۃ العذر جائز اتفاقاً والقضاء بعد زوالہ واجب اتفاقاً لکن لیس کذلک بل فائدۃ بینہما کما فی الذخائر فیما اذا قلنا یجب التعرض للاداء والقضاء فی النیۃ فان قلنا لوجوبہ علیہما نوت القضاء والا نوت الاداء فانہ وقت توجہ الخطاب واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

ف لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت لواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان تخيل صورا لاوجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدرا لمكنة اي الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطأ مجتهدا حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وينسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فيشمل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو

من حیث اللغۃ بعید کما ذکر ابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغۃ
لاتفرق بینہما وان فرقوا بینہما بان السہو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقائہا
فی الحافظۃ والنسیان زوالہا عنہما معًا فیحتاج حینئذ فی حصولہا الی سبب
جدید وقیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسہو غفلۃ عما کان مذکورا وما لم یکن
مذکورا فالنسیان اخص منہ مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الہندی
شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی
تعریفہ بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش
ووجہ انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم
لکان لہ حرجًا وانتفاء الاثم ہو المراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وضع اللہ عن
امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ رواہ ابن حبان والحاکم وقال
صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ وسقط اکل الصائم فی حال صومہ ناسیًا
اذ لیست فی الصوم ہیئۃ مذکرۃ للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدۃ
الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما ہو فیہ مع الداعی الی فعل
ینافیہ بدون مذکر لما ہو فیہ دفعًا للحرج فلا یفسد بہ الصوم ولا یلزم منہ الاثم
وخفف فی السفر لانہ مظنۃ المشقۃ فلو شدد فیہ لکان حرجًا فشرعت
الرباعیۃ من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین عن عائشۃ
رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوۃ السفر
وزید فی صلوۃ الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر الی ثلثۃ
ایام ولیالیہا کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن ہانی قال سالت

عائشۃ رضی اللہ عنہا عن المسح علی الخفین فقالت ایت علیاً فانہ کان
یسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتیتہ فسالتہ فقال جعل للمقیم
یوماً ولیلۃ وللمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا ولو لم یکن شروعاً للمسافر الی ثلثۃ
ایام بل کان شروعاً لہ کما للمقیم الی یوم ولیلۃ لکان حرجاً وثبت الرخصۃ
ای رخصۃ السفر من قصر الرباعیۃ وفطر رمضان وغیرہما للمسافر بالشروع
فی السفر قبل تحققہ ای تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضی مدۃ السفر وہی
ثلثۃ ایام دفعاً للحرج بالسنۃ المشہورۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و
اصحابہ فانہ علیہ السلام کان یترخص برخص المسافرین حین یخرج الی السفر
کما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول اللہ صلعم الظہر بالمدینۃ اربعاً والعصر
بذی الحلیفۃ رکعتین وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ان علیاً خرج من البصرۃ
فصلی الظہر اربعاً ثم قال انا لو جاوزنا ہذا الخص لصلینا رکعتین وروی عبد الرزاق
فی مصنفہ عن نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یقصر الصلوۃ حین یخرج من
شعب المدینۃ وان کان القیاس ان لا تثبت الرخصۃ الا بعد تحقق السفر
لان العلۃ تتم بعد تحقق السفر والحکم لا یثبت قبل تمام العلۃ لکن ترک
القیاس بالسنۃ ولو اقام المسافر ای نوی الاقامۃ قبل المدۃ ای
مدۃ السفر وہو ثلثۃ ایام صح کونہ مقیما ولزمت علیہ احکام الاقامۃ حتی صلی
صلوۃ المقیم فی انصرافہ ولو کانت الاقامۃ ونیتہا فی المفازۃ التی لا بنیان
فیہا مع ان المفازۃ لیست محل الاقامۃ لانہ ای کونہ مقیما دفع للسفر
قبل تحققہ فتعود الاقامۃ الاولی ودفع السفر دفعہا ای للرخصۃ الثابتۃ

بالسفر فی کشف البزدوی لان السفر لما لم یتم علۃ بالمسیر ثلثۃ ایام کان نیۃ الاقامۃ نقضا للعارض وہو السفر لا ابتداء علۃ وصار کان السفر لم یکن وکانہ لم یزل مقیما کما کان مقیما فلم یشترط محل الاقامۃ وبعدھا ای بعد مدۃ السفر یعنی بعد ثلثۃ ایام لا یصح کونہ مقیما الا فیما ای فی محل یصلح کونہ مقیما فیہ من مصر او قریۃ فلا تصح فی المفازۃ لانہ ای کونہ مقیما دفع للسفر بعد تحققہ ای تحقق السفر وکانت نیۃ الاقامۃ ابتداء ایجاب فلا تصح فی غیر محلہ لاستحالۃ ایجاب الشئ فی غیر محلہ والمفازۃ لیست بمحل ثبات الاقامۃ ابتداء فلا تصح نیۃ الاقامۃ فیہا کذا فی التقریر وفی کشف البزدوی واذا سار ثلاثا ثم نوی الاقامۃ فی غیر موضع اقامۃ لا تصح لان ہذا ای نیۃ الاقامۃ علی تاویل القصد ایجاب ای اثبات اقامۃ ابتداء لا نقض السفر لانہ قد تم فلم یصح فی غیر محلہ ای لم یصح الایجاب وہو الاقامۃ فی غیر محلہ وہو المفازۃ انتہی **مسئلۃ**

العبد اہل للتصرف فی المال وملک الید ای اہل لمالکیۃ الید الذی ہو الحکم الاصلی للتصرف وملک العین والرقبۃ شرع للتوصل الیہ ولقطع طمع الاغیار من العین اذ الملک ہو المطلق للتصرف للمالک والحاجز للغیر عن التصرف فی مملوکہ بدون اذنہ وھذا عندنا ای کون العبد اہلا للتصرف ومالکیۃ الید مذہبنا خلافا للشافعی فعندہ ہو لیس باہل للتصرف بنفسہ ولمالکیۃ الید ولکنہ یستفید التصرف والید بالاذن عن المولی فہو تصرف عن المولی لطریق النیابۃ کالوکیل یتصرف للموکل ویدہ فی الاکساب ید نیابۃ بمنزلۃ ید المودع والدلیل

ف قولہ اہل التصرف ای اہل لان یتکلم بکلام ملزم وملک الید ای اہل لملک الرقبۃ فہو ثبوت ملک الید وملک الرقبۃ ... اہل لملک الید لانہ بثبوت ملک الید ... ثبوت ملک الرقبۃ ... لم یبق الا ان یثبت ملک الید الرقبۃ خلافہ عن المولی فعلم ان الید ... المولی بعد ... فصار کالوارث مع المورث ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

لنا انهما ای اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم
اے كون الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم
كالقول بالايجاب والقبول والاقارير واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل
والذمة اے كون الانسان اهلا للذمة وهی كون الانسان صالحا لان
يخاطب بالاحكام والاولى اے اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان
سالما عن الآفة يكون صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد
به الايجاب على نفسه وعلى الغير وهو اے العقل لا يختل بالرق ولذا اے
لعدم اختلال العقل بالرق كانت روايته اے رواية العبد ملزمة
العمل للخلق وقبلت اخباراته فی الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها
وشهادته فی هلال رمضان فلو كان فی عقله اختلال كيف تكون رواية ملزمة
العمل للخلق وكيف تقبل اخباراته فی الديانات وشهادته فی هلال رمضان
والثانية اے اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اے على العبد والاستيجاب
له اے للعبد وتحققهما اے تحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب فی
العبد خوطب العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم ونحوهما وصح اقراره
ای اقرار العبد بالحدود والقصاص يعنے اذا اقر العبد بشئ يوجب
الحد يصح اقراره ويجری الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح
اقراره ويقتص منه ويصح اقرار العبد بالدين حتے يواخذ به بعد العتق
ولم يصح ان يتصرف المولى فی ذمة العبد بان يشتری شيئا على ان الثمن
فی ذمة العبد كما لا يصح التصرف فی ذمة الاجنبی بان يشتری احد شيئا

علی ان الثمن فی ذمۃ الاجنبی لان الذمۃ مملوکۃ للعبد لا للمولی ولو کانت الذمۃ مملوکۃ للمولی لصح تصرف المولی فی ذمۃ العبد ولا یملک المولی ان یسترد من المودع مالا اودعہ العبد عندہ ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی عامۃ شروح الجامع الصغیر وصحۃ اقرار المولی علی العبد بدین لملک مالیۃ العبد لا لملک ذمۃ العبد بدلیل انہ یصح اقرارہ بقدر مالیۃ الرقبۃ ولو کانت صحتہ باعتبار الملک فی الذمۃ وہی متسعۃ لکان ینبغی ان یصح الاقرار مجازا د علی المالیۃ وان کثر کما لو اقر علی نفسہ فہو کاقرار الوارث علی مورثہ بالدین فانہ یصح وان لم تکن ذمۃ المورث مملوکۃ للوارث لان موجب اقرارہ استحقاق الترکۃ من یدہ کذلک موجب اقرار المولی استحقاق مالیۃ الرقبۃ والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبدہ اقرار علی نفسہ بالحقیقۃ فلا یقال لا نسلم ان الذمۃ مملوکۃ للعبد بل ہی مملوکۃ للمولی بدلیل انہ لو اقر علی العبد بدین صح اقرارہ ولو لم تکن مملوکۃ لہ لما صح اقرارہ بالدین علیہ کما لا یصح علی الاجنبی لانا نقول صحۃ اقرارہ باعتبار ان مالیۃ العبد مملوکۃ لہ لا باعتبار ان ذمۃ العبد مملوکۃ لہ ولا یقال ان العبد یواخذ بہذا الدین بعد العتق ولو لم تکن الدین واجبا فی ذمۃ العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما یواخذ بہذا الدین بعد العتق لان مالیۃ رقبتہ صارت مشغولۃ بالدین وقد اتلفہا المولی بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعۃ الاعتاق سلمت لہ وصارت المالیۃ المشغولۃ مصروفۃ الیہ فیلزمہ السعایۃ کالراہن المعسر اذا اعتق عبدہ المرہون یلزم العبد السعایۃ وان لم یکن علیہ دین لانہ صرف

الیہ مالیۃ الرقبۃ مشغولۃ بالرہن کذلک ہہنا کذا فی کشف البزدوی ولما کان
یردان العبد منع عن التصرف فلو کان اہلا لہ لما منع عنہ اجاب عنہ بقولہ وانما
الحجر ای المنع للعبد عن التصرف مع قیام الاہلیۃ لحق المولی فی
رقبۃ العبد لان الدین اذا وجب فی الذمۃ یتعلق بمالیۃ الرقبۃ والکسب استیفاءً
ومالیۃ الرقبۃ والکسب ملک المولی فلا یتحقق الاستیفاء بدون رضاہ فاذا
اذن فقد رضی بسقوط حقہ کذا فی التقریر وفی بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غیر اذنہ صارت الرقبۃ ہالکۃ فی الدین اذا وجب فی ذمتہ فلا یقدر المولی
علی الاستخدام فیتضرر المولی بہ انتہی فاذنہ ای فاذن المولی للعبد
فک الحجر الثابت بالرق ای ازالۃ منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حکما واثبات الید لہ فی کسبہ لا اثبات الاہلیۃ
ای اہلیۃ التصرف وحاصلہ ان العبد لما کان فی نفسہ اہلا للتصرف و
امتناع التصرف عنہ لمانع ولیس المانع الا حق المولی فاذنہ رفع للمانع
لا اثبات الاہلیۃ والشافعیۃ قالوا فی الاستدلال علی ان العبد لیس
باہل للتصرف ومالکیۃ الید بانہ لو کان العبد اہلا للتصرف فی المال
لکان اہلا للملک لان التصرف وسیلۃ الی الملک وسبب لہ
ای للملک اذ الشیٔ یملک بالبیع والشراء والہبۃ وغیرہا من التصرفات وسبب
عنہ ای عن الملک اذ الملک یبیح التصرف ولذا لا یباح التصرف فی ملک
الغیر والتصرف شرع لحکمہ وہو الملک لا لذاتہ فلا ینفصل عنہ فاذا لم یکن العبد
اہلا للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اہلا للتصرف فلا محالۃ اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف سببًا للملك وسببًا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشئ يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلاً وكل ما في يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اي لاستحقاق اليد والكتبة لان اليد اي ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضًا على شئ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف وقد انتفيا وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعًا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيئًا كان متملكا لذلك الشئ والملك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضًا للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لامحالة كذا في كشف البزدوي قلنا في جواب استدلال الشافعية بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك فهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف[٥] اي تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون رقبة العبد مملوكة للسيد[٦] لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لا نسلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الله آبادي قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله ومسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة لقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المضاف اعني لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى وفي التحرير والتقرير وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

[٥] قوله والتخلف لمانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ١٢ منه رحمه الله تعالى

[٦] قوله ويجوز تعدد الاسباب اه اي لا نسلم ان ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب ١٢ منه رحمه

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم
ملكها اے الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف انتهى
ما فى التقرير وذكر التفتازانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم الاهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية اليد خلافا للشافعى لو اذن
له اے للعبد المولى فى نوع من التجارة كان له اى للعبد التصرف
مطلقا اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهلية فلغى التقييد اے عنے لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت
حقه فى الخدمة وفى براءة رقبته عن الدين حتے يجب اداء الدين على العبد
الماذون المديون اذا لاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف
قد كان فے العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولے فى نوع
من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن
التصرف جاز له التصرف فے كل نوع من التجارة باهلية وتقييد المولے
بنوع واحد لغو لا اثر له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب
اذن المولے له فى نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولے للعبد فيه
ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق
النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

له وان كان الخ بعد هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغى التقييد بنوع وقال زفر والشافعى يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

لا يتحقق بدون اذن الاصيل فتثبت يد ه اى يد العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا كالمكاتب فانه يملك مكاسبه و الفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى انما يملك حجره اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة يصح الرجوع عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة فى بعض الصور لحقيقة المعاوضة او شبهتها كما فى الزوجية والقرابة او عدم المحل كما فى الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما فى موت احدهما او اختلاط الموهوب بغيره كما فى الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو اى الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز فى المصدر التذكير والتانيث كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالته بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فى ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد و ملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا ههنا والثانى ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان المولى

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابوحنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى انما
يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
بسبب ملكه فى رقبته لا لتصرف العبد كذا فى كشف البزدوى ومختار فخر
الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى
التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة الموت** فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزدوى وفى التقرير عزى الى
اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى الآية
التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لاساس
التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافى الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداءها من التركة
خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود فى حقوق الله

قوله زوال الحيوة [illegible] اما تعلق الخلق بالعدم [illegible] رحمه الله تعالى

عندنا وقد فات وعنده المال ہو المقصود دون الفعل حتی لو ظفر المصدق
علی الزکوٰۃ کان لہ ان یاخذ مقدار الزکوٰۃ وسقط الزکوٰۃ عنہ کما فی دین العباد
وعندنا لیس لہ ولایۃ الاخذ ولا یسقط بہ الزکوٰۃ ومثل حکم الزکوٰۃ حکم سائر
العبادات کالصلوٰۃ والصوم والحج وغیرہا فی السقوط ویبقی علیہ الاثم بسبب
تقصیرہ فی فعلہ حال حیوتہ فان الاثم من احکام الآخرۃ والمیت ملحق بالاحیاء
فی احکام الآخرۃ وما شرع علی المیت اما لحاجۃ نفسہ او لحاجۃ غیرہ والقسم
الثانی اعنی ما شرع علی المیت لحاجۃ غیرہ اما ان یکون حقا متعلقا بعین
او لا یکون حقا متعلقا بعین بل کان متعلقا بالذمۃ فلا یبقی علی ذمۃ المیت
الا ما کان متعلقا بعین ولا یکون دینا فانہ یبقی ببقاء تلک
العین کالودائع والغصوب فانہما متعلقان بعین الشیٔ المودع والمغصوب
فللمودع والمغصوب منہ ان یاخذ الودیعۃ والشیٔ المغصوب من ورثۃ المودع
والغاصب کما یاخذ انہما منہما فی حال حیوتہما اذ المقصود فی حقوق العباد
ہو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجہم بالاموال واذا کان کذلک
بقی حق العبد فی العین بعد فوت من کانت العین فی یدہ لحصول
المقصود وان فات الفعل بموتہ وما کان متعلقا بالذمۃ فلا یخلو من ان یکون
وجوبہ بطریق الصلۃ کالنفقۃ او لم یکن وجوبہ بطریق الصلۃ کالدیون الواجبۃ
بالمعاوضۃ فما کان وجوبہ بطریق الصلۃ حکمہ السقوط الا ان یوصی بہ فیبقی
من الثلث ما کان لا بطریق الصلۃ لم یبق بمجرد الذمۃ لضعف الذمۃ بالموت
فوق ضعفہا بالرق فان الرق یرجی زوالہ بالاعتاق غالبا لانہ مندوب

اليه والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما كان فى زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحمله ذمة الميت بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمة بمال تركه وهو المراد من قوله او بمال ترك او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة فى المطالبة كالديون فالدائن يأخذ الديون من مال تركه او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له يأخذ الوصية من ثلث مال تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه و لكن التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطاً بانضمام مال او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اى على الميت من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً بدون الكفيل قبل الموت عند ابى حنيفة لانها اى الكفالة عبارة عن ضم الذمة اى ذمة الكفيل الى الذمة اى ذمة الاصيل فى المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على ما فى الهداية لا فى اصل الدين كما قيل وعزى الى الشافعى بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت الذى هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصى بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا فى كشف البزودى فلا ضم فى

المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب
صاحبيه قالت الائمة الثلثة يعني مالك والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت
فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابوداؤد والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرئا عنها فلا يبطل الدين الواجب
على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل به
انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل
والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بيرا في الطريق
فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين
الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت
وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي كذا في كشف
البزودي ولانه اي لعدم كون الموت مبرئا يطالب الميت
به اي بما عليه من الدين في الاخرة اجماعا ولعدم كون الموت
مبرئا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

خل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل
اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
اي قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتمل العدة اي الوعد
بوفاء الدينارين و يحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان
هذه كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تنبني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
الملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب
الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان
النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي مالم يتبين له وجه القضاء. وبالعدة تبين
له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار
للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفي مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان اباقتادة علم صاحب الدينارين حين كفلها واجاب في المبسوط

وغيره بان بها على تحمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه فقال الديناران علىّ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلىّ دينه فصلى عليه وايضا ينفي كونه عدة واقرار الكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه لفتي به بعض المشائخ انتهى ولعل قوله فيه ما فيه[1] اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد المصنف في الحاشية على اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع علىّ دينه فلا افهمه رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن من المديون

[1] قوله وفيه ما فيه اه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة هو انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف ١٢ منه

فی الآخرة باعتبار الاثم ای اثم المدیون وراجعة الیه لا تفتقر ہذہ المطالبة الی بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظہر بالٰ فالذمة یتقوی بہ لکونہ محل الاستیفاء بدلیل ان المغصوب منہ اذا سرق المغصوب من الغاصب لا یبقی فی ذمة الغاصب شئی مع ان المطالبة الاخرویة باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا یصح الاستدلال بالمطالبة الاخرویة علی بقاء الدین المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادی المتبرع لبقاء الدین من جہة من لہ الدین وہو الدائن لا لبقاء الدین فی ذمة من علیہ الدین وہو المدیون فان الدین ساقط فی حقہ وان کان باقیا فی حق صاحب الدین لان صاحب الدین لم یخرج من ان یکون مستحقا بموت الآخر فان السقوط ای سقوط الدین عن المدیون بالموت لضرورة فوت المحل وہو المدیون الحی لا لوصول حق الدائن فیقدر السقوط بقدر الضرورة فیتقدر بقدر فوت المحل فیظہر السقوط فی حق من علیہ الدین وہو المدیون دون فی حق من لہ الدین وہو الدائن فیبقی من جہة الدائن لا من جہة المدیون لتصح الکفالة واداء المتبرع تلافی جانب صاحب الحق دون المدیون حتی لو کان فی حال حیوتہ لم یصر المدیون مؤدیا بل یبرء کما لو ابرء رب الدین عنہ ہذا ما فہمناہ من الاسرار للقاضی ابی زید وکشف البزودی وتلویح التفتازانی وتحریر ابن الہمام وتقریر ابن امیر الحاج وغیرہا من مصنفات العلماء الاعلام واللہ اعلم بحقیقة المرام

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوٰة والسلام على رسوله المختار وعلى
آله الابرار واصحابه الاخيار **وبعد** فان هذا الشرح الذي الفه الفاضل
الاجل والعلام الافضل المولوي بشير الدين القنوجي رحمه الله وسمّاه
كشف المبهم مما في المسلم وهو متن متين في علم الاصول وكاف وشاف للطلبة
والعلماء الفحول فانه قد طبع فيما قبل مملوا بالاغلاط ولم يبال احد الى التصحيح
ولم يقصد فرد الى تنقيحه فشمرت عن ساق الجد لطبعه ولم آل جهدا في
التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى يروق
النواظر ويسر الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء فالمسئول
منه العفو والعطاء والمرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا

خادم العلماء

محمد عبد الاحد غفر له الصمد

کبیری شرح منیۃ المصلی
منیۃ المصلی محشی اسعدی
ایضاً میمنی
صغیری شرح منیۃ المصلی
عینی شرح کنز کامل
عینی شرح ہدایہ لکھنؤ
فتح القدیر لکھنؤ
مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق
جامع صغیر مصطفائی
ذخیرۃ العقبیٰ حاشیہ شرح وقایہ
شرح وقایہ مع چلپی
جامع الرموز
نصب الرایہ فی تخریج احادیث
الہدایہ للزیلعی لکھنؤ
ایضاً لابن حجر عسقلانی
فوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ
غنیۃ الطالبین عربی مع
ترجمہ شیخ عبد القادر جیلانی
ہدایہ مع شرح فارسی
اصول الشاشی محشی مجتبائی
ایضاً کاغذ کندہ خانی
ایضاً کاغذ ولایتی
فصول شرح اصول [illegible: اکبری?]
حسامی
[illegible] شرح حسامی
حاشیہ تحقیق شرح حسامی

نور الانوار مصطفائی
توضیح تلویح کلاں
مسلم الثبوت محشی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشف المبہم ما فی المسلم مجتبائی
سراجی محشی نظامی
شریفیہ مصطفائی
فتاوی میراث فارسی
کنز الفرائض ترجمہ اردو سراجی
و شریفی حل المتن ــ
شرح عقائد نسفی مع حواشی
جدیدہ عمدہ
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد
ایضاً لکھنؤ
شرح مواقف کامل
ایضاً خرد
حاشیہ شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد امور عامہ بر شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد
عبد الحکیم بر خیالی
عقائد الاسلام اردو از
مولوی عبد الحق صاحب مؤلف
تفسیر حقانی دہلی ــ
مقامات حریری مع ترجمہ فارسی
بدیع الانشاء عربی
حکایات الصالحین عربی

مفید الطالبین چھوٹی چھوٹی
سلیس حکایتیں عربی زبان میں
دیوان متنبی
نفحۃ الیمن
منتخب نفحۃ الیمن
تسہیل الحماسہ شرح دیوان
حماسہ بزبان اردو مطبوعہ مطبع
مجتبائی دہلی یہ شرح حل المتن
دیوان حماسہ کی ہے اصل شعر مع
ترجمہ جلی ہے اور اسکے نیچے حل لغات
و تحقیق محاورات عربی نہایت تمیز
کیا گیا ہے اور اس کے بعد
اسی شعر کا ترجمہ آسان اردو
مطلب خیز اردو میں لکھا ہے گویا
ہر شعر کی دو شرح ہیں ایک
عربی دوسری اردو ــ
شرح سبعہ معلقہ
حمیدی مع ترجمہ فارسی
مجموعہ منطق نظامی
شرح ایساغوجی مع میر
ایساغوجی ــ
تحفہ شاہجہانی نظامی
بدیع المیزان
قال اقول
مجموعہ ستہ ضروریہ یعنی ملا اکبر حسن
ایضاً مع کاغذ کندہ

مجموعہ شرح سلم قاضی مبارک
شرح سلم ملا مبین
مرقات محشی مجتبائی
میبذی کلاں محشی بحواشی
مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی مرحوم
ایضاً خورد کشوری
شرح اشارات کشوری
شمس بازغہ مصطفائی
صدرا علوی
حاشیہ صدرا از مولوی ولی اللہ صاحب
شرح ہدایۃ الحکمۃ
جواہر غالیہ
ہدیہ سعیدیہ
مجموعہ میر زاہد ملا جلال
بحر العلوم بر میر زاہد ملا جلال
قطبی محشی بحواشی جدیدہ
نہایت صحیح مجتبائی ــ
شرح سلم مولانا بحر العلوم
یہ کتاب آج تک طبع نہیں
ہوئی مگر یہ کتاب نہایت
مستند اور معتبر ہے مطبع نے
بہم پہونچا کر چھاپنا شروع
کیا ہے ــ
میر قطبی
حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی میر قطبی
شرح تہذیب عربی علوی

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اشتہار

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]